grundrisse

zeitschrift für linke theorie & debatte



vom geist und geistlosen zuständen
ein versuch über gustav landauer

das kapital wieder lesen
eine alternative zur wertkritik

multitudo formidolosa
zu den aufständen in den banlieues

auf uhren schießen
gedanken zu john holloway

einige fragmente über maschinen
marx, deleuze & guattari

MIT NACHDRUCK:
do you remember revolution?

außerdem:
buchbesprechungen, mayday...

17 frühling 2006 / preis 4,80 euro

Inhaltsverzeichnis

Die offenen **Redaktionstreffen** der grundrisse finden jeden 2. und 4. Montag im Monat um 19 Uhr in der Martinstraße 46, 1180 Wien, statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen.

Weitere Infos unter: **www.grundrisse.net** und unter **grundrisse@gmx.net**
Ein Jahresabo kostet für 4 Nummern Euro 18,-, **das 2-Jahres-Abo nur 33,- Euro**!

Bestellungen entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A-1180 Wien
Bankverbindung: Österreich: BAWAG Konto Nr. 03010 324 172 (K. Reitter), Bankleitzahl 14000.
International: BIC = BAWAATWW, IBAN = AT641400003010324172, Empfänger = K. Reitter,
Zahlungszweck: Abo ab Nr. xx

Impressum: Medieninhaberin: Partei grundrisse Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion grundrisse (Wolfgang Bacher, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Daniel Fuchs, Birgit Mennel, Franz Naetar, Paul Pop, Karl Reitter, Andrea Salzmann, Klaus Zoister)
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Andrea Benino, Max Henninger, Bernd Hüttner, Philippe Kellermann, Julia Kläring, Nils Olger, Gerald Raunig
Graphikkonzept: Harald Mahrer
Erscheinungsort: Wien. Herstellerin: Digidruck, 1030 Wien
Offenlegung: Die Partei grundrisse ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse. Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

ISSN: 1814-3156
Key title: Grundrisse (Wien, Print)

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Uje, zwei Tippfehler auf der 16er-Umschlagseite, der Korrekturleseburnout forderte Opfer. Aber was sind schon zwei alte Fehler gegen einen Umschlag, der sich gewaschen hat. Grundrisse proudly presents: Die neue Kollektion. Nach zwei Jahren im strengen Streifenlook ist uns der Kragen geplatzt – und prompt auf dem Cover gelandet. Wir hoffen, das gefällt und verweisen sogleich auf den Call for Textiles unten im Kasten. Mit Gewinnspiel!

Und es geht weiter mit den Selbstbezichtigungen: Bei den MitarbeiterInnen der letzten Nummer sind uns gleich zwei durch die Lappen gegangen: Slave Cubela und Nemo Klee fielen den Aussetzern unserer Gehirnaktivitäten zum Opfer. Tut leid! Nun aber zu dem, was euch auf den kommenden 60 Seiten erwartet:

Der erste Text freut uns besonders, weil er dem Untertitel der grundrisse etwas mehr an Wahrheitsgehalt gibt: Als kritische Anknüpfung an den Artikel zu den „Rot-Schwarzen Flitterwochen" von Paul Pop (grundrisse #14) versteht sich Philippe Kellermanns Text über Gustav Landauer. Da es auch der Redaktion ein Anliegen ist, die Debatte über das Verhältnis zwischen Marxismen und Anarchismen produktiv fortzuführen, würden wir uns auch über weitere Beiträge zur Thematik freuen. „Das Kapital wieder lesen" kann ebenfalls als Fortführung einer in der letzten Ausgabe geführten Auseinandersetzung gelesen werden, nämlich jener um den Gebrauchswert der wertkritischen Lesart des Marxschen Kapitals. Der Beitrag von Karl Reitter geht aber über die kritische Auseinandersetzung hinaus und versucht grundsätzliche Bestimmungen für eine an der Zentralität des Klassenkampfes orientierten Interpretation der Kritik der politischen Ökonomie zu geben.

Andrea Benino und Max Henninger widmen sich den Aufständen in den Pariser banlieues im vergangenen November. Die Analyse bezieht dabei ein ansonsten – und vor allem in den Kommentaren der bürgerlichen Öffentlichkeit – nur allzu gerne ver- und beschwiegenes Themenfeld in die Betrachtung ein bzw. ins Zentrum der Aufmerksamkeit: die koloniale Vergangenheit Frankreichs. Zum anderen versuchen die Autoren, sich mit begrifflichen Instumentarien der strukturalen Marx-Lektüre, aber auch mit postoperaistischen Zugängen und Begriffen Carl Schmitts der europäischen (und politischen) Dimension der Riots anzunähern.

In „Auf Uhren schießen" macht sich Martin Birkner Gedanken über ein Symposium zu John Holloways „Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen", das vor kurzem in der britischen Zeitschrift „Historical Materialism" dokumentiert wurde. Zwei Themenfelder stehen dabei im Mittelpunkt: Die Frage nach dem Ausgangspunkt eines möglichen Kommunismus – müssen wir vom Schrei, vom NEIN zum Kapitalismus ausgehen, oder braucht die Theorie einer „anderen Welt" eine Vielfalt konstituierender JAs als Startpunkt? Das zweite Feld handelt von der Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit einer Theorie der Organisation. In der ebenfalls behandelten Antwort Holloways auf seine Kritiker eröffnet sich hier ein anderer, jedoch nicht weniger spannender Ansatzpunkt: Die Revolution, so Holloway, muss – vor allem in den Zentren – eine der Zeitlichkeit selbst sein. Nicht ein vorher-nachher Schema sondern das Zerbrechen der kapitalistischen Dauer hier und jetzt ermöglicht die Konstitution kommunistischer Verhältnisse.

Verbindungslinien zwischen der Theorie von Marx und jener von Gilles Deleuze und Felix Guattari zeichnet Gerald Raunig in „Einige Fragmente über Maschinen" nach. Dabei steht schon im Titel das berühmte „Maschinenfragment" Marxens aus einem Werk Pate, das wiederum schon

CALL FOR TEXTILES

Da die grundrisse ab sofort in Richtung haute couture fragend voranschreiten, hätten wir gerne eure Klamotten: Als Foto, gemalt, in natura, ...

Schickt uns euer Gewand und wir machen daraus eine Titelseite. Dafür winkt dann ein grundrisse-Abo.

vor mittlerweile mehr als vier Jahren bei der Gründung einer Zeitschrift weit mehr als nur Pate stand ... Der Maschinenbegriff und seine Bedeutungen und Bedeutungsverschiebungen, ausgeführt nicht nur anhand der oben beschriebenen Theoretiker, sondern auch anhand von künstlerisch-politischen Praktiken. Auch der EuroMayday als Maschine wird dabei über seine doppelte Zeitlichkeit – und es ist eben jene, die auch bei Holloway zur Sprache kommt – der Dauer wie auch der „lange[n] Zeit der instituierenden Praxis" ins Spiel gebracht. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

In der Rubrik „MIT NACHDRUCK" präsentieren wir diesmal einen Text, der 1983 als Kollektivarbeit in einem römischen Gefängnis entstand: „Do You Remember Revolution" gibt aus der Sicht von 11 inhaftierten Aktivisten und Theoretikern der Autonomia Operaia einen politisch-analytischen Rückblick auf die sozialen Kämpfe der 1970er Jahre, ihre Verschärfung, ihre Vervielfältigung, ihre Militarisierung und schließlich ihre Zerschlagung durch den staatlichen Repressionsapparat. Nicht nur als historischer Bericht ist dieser Text von Bedeutung, sondern auch als theoretischer Hinweis auf die sozialen Veränderungen jener Periode, die nicht zuletzt die fordistisch-keynesianischen Modelle kapitalistischer Vergesellschaftung endgültig zum Einsturz gebracht haben.

So, jetzt wird aber zurückgekommen. Auch heuer wird es nämlich eine Mayday-Parade in Wien geben. Der Treffpunkt ist bereits fix (1160 Wien, Yppenplatz), sonst aber noch nix! Und genau deshalb rufen wir euch hiermit auf: Beteiligt euch, es wird euch bereichern! Nähere Informationen unter **www.euromayday.at**

Und noch eine web-Adresse gilt es zu verlautbaren: „**Die Linke**", Zeitung der Sozialistischen Alternative, ist nicht mehr – auf dem Papier zumindest. Postfordismus und Postgebührenerhöhungen um ein vielfaches bescheren uns aber dafür eine nagelneue Netzzeitung aus dem bewegungslinken Spektrum. Wir empfehlen hiermit nachdrücklich **www.dielinke.at** und wünschen alles Gute und zahlreiche LeserInnen!

Herzlich bedanken möchten wir uns bei Julia Kläring und Nils Olger für die Bildleisten (unter Verwendung von Stills aus dem film "I went to work today, I don't think I'll go tomorrow", kläring/olger, 2005)



Und hier der Aufruf: Nachdem die grundrisse es sich zum Ziel gesetzt haben, die Grenzen zwischen TheorieproduzentInnen, politischen AktivistInnen und künstlerischem Aktivismus niederzureissen oder zumindest durchlässig zu machen:

Wir bieten hiermit definitiv ab der Nummer 18 die Mittelseite Künstlerinnen und Künstlern zur Gestaltung an. Es kann also ein ganzer A3-Bogen verwendet werden, eine Seite eventuell auch färbig. Da die nächste Ausgabe zum Mayday herauskommen soll, würden wir uns natürlich über die Bearbeitung des weiten Feldes Prekarisierung/Prekarität besonders freuen. Ansonsten gilt es anzustreben, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (Marx). Interessierte mögen mailen: grundrisse@gmx.net

Viel Spaß beim Lesen, Abonnieren, und www.grundrisse.net ansurfen

Die grundrisse-redaktion

state of the sun!
i know you don’t exist
but you’re so much more real
than alles was wirklich ist

MAD MINORITY

Philippe Kellermann

Vom Geist und geistlosen Zuständen
Ein Versuch über den Anarchisten Gustav Landauer

Der von Paul Pop in der Nummer 14 der *grundrisse* unternommene Versuch „die historisch entstandenen Fronten zwischen Anarchismus und Kommunismus aufzubrechen“ (45) ist zu begrüßen und weiterzuführen. Während sich Pop in seinem Artikel vor allem mit den Gedanken von Marx, Lenin, Bakunin und Kropotkin auseinandergesetzt hat, möchte ich im Folgenden auf einige Aspekte der theoretischen Arbeit des Anarchisten Gustav Landauers hinweisen, der, wie ich finde, interessante Akzente innerhalb des linken Denkens zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesetzt hat. Dabei geht es mir um den Versuch einer (schematischen) Rekonstruktion des Landauerschen Denkens und darum, die Ignoranz gegenüber den theoretischen Ausführungen des jeweils Anderen aufzubrechen, die, wie mir scheint, ein gewichtiger Grund für die sich immer weiter fortsetzende Spaltung in MarxistInnen auf der einen und AnarchistInnen auf der anderen Seite ist.

Vorher allerdings noch ein paar Anmerkungen zu den Ausführungen Paul Pops. Dieser schreibt, dass eine gegenwärtige emanzipatorische Bewegung aus den Gedanken von Marx und Kropotkin wichtige Anregungen ziehen könne, während Lenin und Bakunin, besonders wegen ihren Avantgarde-Vorstellungen, als „autoritäre Knochen im Fossilienmuseum abgestellt werden“ (46) können. Ich will nun nicht die Theorie Bakunins diskutieren, möchte aber vorab ein paar kritische Anmerkungen zu deren Darstellung in Pops Artikel machen.

I. Bakunin

Zum einen wirft Pop Bakunin vor, dass dieser „den gemeinschaftlichen Stumpfsinn der russischen Dorfgemeinde für die Grundlage der neuen Gesellschaft“ halte. Dieser Vorwurf scheint mir ein wenig merkwürdig, denn in einem Brief an Herzen und Ogarjow wirft Bakunin genau das den Adressaten vor.[1] Dass Bakunin wichtige Schriften von Marx nicht gekannt habe, wie Pop meint, ist insofern zu relativieren, als Bakunin immerhin damit begonnen hatte, das *Kapital* ins Russische zu übersetzen (Stowasser 1995, 40). Gerade den Marxschen Analysen gegenüber war Bakunin stets aufgeschlossen,[2] während Marx Bakunin als theoretischen Akteur kaum ernst nahm.[3] Und selbst wenn man Pops Behauptung zustimmt, nach der die AnarchistInnen Positionen kritisiert hätten, die eher von Lassalle und der Sozialdemokratie ihrer Zeit als von Marx selbst vertreten worden seien, so ist damit nicht die Frage beantwortet, warum Marx sich eindeutig auf Seiten der deutschen Sozialdemokraten gegen die Anarchisten in der *Internationale* positioniert hat.[4]

Diese kurzen Anmerkungen sollten kein Rettungsversuch Bakunins sein, denn dass Bakunins Denkens nicht ohne Widersprüche und frei von Autoritätsgebaren ist, möchte ich keineswegs behaupten. Besonders zwei seiner Gedanken scheinen mir nichtsdestotrotz wichtig und weiterhin aktuell: Zum einen der Grundsatz, dass „Freiheit ... nur durch Freiheit geschaffen werden" könne (Bakunin 1972, 615), der die Bedeutung der Selbstbestimmung im Prozess der Befreiung hervorhebt und zumindest als regulativer Maßstab des Handelns jede linke Bewegung begleiten sollte; zum anderen Bakunins Konzeption der freien Föderation, in der die Freiwilligkeit des Zusammenschlusses genauso betont wird wie die Möglichkeit zur Abspaltung. In den Worten Bakunins: „ich meine ..., dass das Recht auf Förderation selbstverständlich auch das Recht auf Sezession beinhaltet" (Bakunin 2000, 18).[5] Wie wichtig dieser Gedanke für herrschaftsfreie Gesellschaften ist, hat Wagner (2004) am Beispiel des Irokesenbundes herausgearbeitet[6] und Spehr (2003) ist bemüht, auf diesem Axiom eine „Theorie der freien Kooperation" auszuformulieren.

II. Landauer

Gustav Landauer wird 1870 als zweiter Sohn jüdischer, allerdings nicht religiöser Eltern in Karlsruhe geboren. Seit den 1890er-Jahren engagiert er sich in politischen Projekten und zeigt sich dabei schon früh von autoritären sozialistischen Strömungen abgestoßen, so von den bürokratischen Strukturen innerhalb der SPD. Von vielfältigen Interessen getrieben schreibt er unter anderem Romane, ist Mitherausgeber der anarchistischen Zeitschrift *Sozialist*, übersetzt den mittelalterlichen Mystiker Meister Eckhart und den frühneuzeitlichen „Prä-Anarchisten" Etienne de La Boetie[7] ins Deutsche. 1908 gründet er eines seiner großen politischen Projekte, den *Sozialistischen Bund*, der mit seinen dezentral organisierten Kommunen ein Bild des künftigen Sozialismus vermitteln sollte. Das Projekt scheitert jedoch. Landauer wendet sich von Beginn an gegen den Ersten Weltkrieg und lehnt es später ab, eine Kulturtagung zu besuchen, an der eine Person teilnimmt, die in „wüsten Worten sich bis zu Mordrufen an der Völkerverhetzung beteiligt" hätte (Landauer zitiert nach Hinz 2000, 162). Nach Ende des Krieges schließt er sich der revolutionären Bewegung in Bayern an und übernimmt im April 1919 in der kurzzeitig bestehenden Räterepublik den Posten des Kultusministers. Nur kurze Zeit später wird er nach dem Einmarsch gegenrevolutionärer Truppen verhaftet und ermordet.

Auf seine ZeitgenossenInnen hatte Landauer einen nicht zu unterschätzenden Einfluss. Man denke nur an Martin Buber oder Ernst Bloch, die beide wesentlich von Landauer beeinflusst waren[8]. Vor diesem Hintergrund überrascht es zunächst, dass Landauer heute „nahezu ein Vergessener" ist, wie Siegbert Wolf meint (Wolf 1993, 73). Was genau aber macht den deutsch-jüdischen Anarchisten Gustav Landauer für das Denken einer sich als emanzipatorisch verstehenden Bewegung interessant?

Das Problem des Staates

Interessant ist vor allem die Art und Weise, in der Landauer das Problem des Staates diskutiert. Die anarchistische Staatskritik wird üblicherweise unter dem Schlagwort der „Zerstörung des Staates" subsumiert. Das Beispiel Landauers zeigt, dass dieses Schlagwort wichtige Differenzen innerhalb der anarchistischen Theoriebildung nicht fassen kann. So schreibt Landauer: „Einen Tisch kann man umwerfen und eine Fensterscheibe zertrümmern, aber die sind eitle Wortmacher und gläubige Wortanbeter, die den Staat für so ein Ding oder einen Fetisch halten, den man zertrümmern kann, um ihn zu zerstören" (zitiert nach Wolf 1988, 60). Wenn Landauer betont, dass man den Staat nicht zertrümmern könne, so spricht jedoch nicht die Stimme eines resignierenden Mannes, der jeden Glauben an die Befreiung von staatlicher Herrschaft aufgegeben hat. Vielmehr verweist die Aussage auf ein Verständnis von Staatlichkeit, das mit dem Konzept des „Zerstörens" nicht zu erfassen ist, denn der Staat ist Landauer zufolge „ein Verhältnis, ist eine Beziehung zwischen den Menschen, ist eine Art, wie die Menschen sich zueinander verhalten" (ebd.). Während das Konzept des „Zerstörens des Staates" traditionellerweise ein Verständnis von Staat voraussetzt, in dem dieser als ein dem Individuum äußerliches Zwangsinstrument oder dem Individuum gegenübertretendes Ding verstanden wird, nähert sich Landauer einer relationalen Staatstheorie an, in der sich nicht mehr Staat und Gesellschaft unvermittelt gegenüberstehen, sondern in der der Charakter einer verstaatlichten Gesellschaft betont wird, in der folgerichtig das Verhalten der Individuen zueinander staatliche, das heißt herrschaftsförmige Formen angenommen hat. Am Grad der herrschaftsförmigen Durchdringung der Gesellschaft lässt sich für Landauer dann auch der Unterschied zwischen den absolutistisch-personalen und dem modernen Staat anzeigen: „Der absolute Monarch konnte sagen: ich bin der Staat: wir, die wir im absoluten Staat uns selbst gefangengesetzt haben, wir müssen die Wahrheit erkennen: wir sind der Staat" (ebd.).

Über die freiwillige Knechtschaft

Wenn Landauer den modernen Staat also dadurch gekennzeichnet sieht, dass wir selbst dieser

Staat sind und dementsprechend durch unsere herrschaftsförmigen Verhaltensweisen selbst immer wieder dieses Gebilde erschaffen, dann verweist dies auf die aktive Teilnahme der Menschen für die Aufrechterhaltung des staatlichen, also herrschaftsförmigen Zustandes der Gesellschaft. Auch Bakunin bemerkte schon, dass es zur Aufrechterhaltung des Staates mehr bedarf als der „machiavellistischen Künste der herrschenden Klasse", dass vielmehr in den „Massen selbst eine freiwillige, schwindelartige Bewegung" existiere, „die sie dazu treibt, sich immer von neuen einer dieser Abstraktionen [Kirche und Staat] zu opfern" (Bakunin zitiert nach Mümken 2003, 44). Er scheint jedoch seine Beobachtung selbst nicht ganz ernst zu nehmen, da er vom Staat gleichzeitig simplifizierend als einem „Gefängnis" schreibt, dem ein Volk gegenübergestellt wird, das prinzipiell kein Interesse daran haben könne, dieses zu befestigen (Bakunin 1972, 494). Landauer nimmt das von Bakunin angemerkte Problem der Zustimmung zur Herrschaft wesentlich ernster. Die Schrift *Über die freiwillige Knechtschaft* von Etienne de La Boetie (1530-1563) rezipierend betont er im Einklang mit dem Franzosen, dass sich nur durch das Mitwirken der Menschen Herrschaft erhalten kann[9]. Besonders die Gewohnheit, welche den Menschen das Knecht-Sein gelehrt habe, tritt dabei in den Mittelpunkt der Betrachtung und erscheint als gewichtiges Problem (Landauer 2003, 92). Wie der Begriff der „freiwilligen Knechtschaft" andeutet, finden wir hier in Ansätzen eine Fragestellung formuliert, wie sie später die marxistische Ideologietheorie (z.B. Gramscis Frage nach der Hegemonie oder Althussers Theorie der ideologischen Staatsapparate), aber auch Denker wie Foucault[10] oder Deleuze immer intensiver beschäftigen wird.

Die Ausführungen Landauers zur Frage, warum es einen Staat überhaupt gebe, zeigen also, dass dieser nicht alleine als Resultat eines äußeren Zwangs verstanden werden kann, sondern vielmehr auch als Ergebnis der herrschaftsförmigen Verhaltensformen aller Gesellschaftsmitglieder. Diese charakterisiert Landauer vor allem als Mangel. In einer etwas problematischen Sprache[11] spricht er in diesem Zusammenhang von fehlendem Geist. So heißt es im *Aufruf*: „Wo kein Geist und keine innere Nötigung ist, da ist äußere Gewalt, Reglementierung und Staat. Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat. Der Staat ist das Surrogat des Geistes." (1998, 30) Mit Geist meint Landauer ein auf die gemeinsame Freiheit und Gleichheit bezogenes Ethos. Während dieser echte Geist also eine horizontale Vergesellschaftung ermöglichen soll, tritt bei dessen Fehlen der Staat, die Staatlichkeit an dessen Stelle. Die Terminologie Landauers ist hier allerdings nicht eindeutig, denn an manchen Stellen wird anstelle von Staat auch von Ungeist gesprochen.

Zwischen Schuld und Leid

Wenn Landauer auf den Kapitalismus zu sprechen kommt, fällt als Erstes seine Perspektive auf: Ob es um das Leiden an den kapitalistischen Verhältnissen oder um das Interesse an der Aufrechterhaltung dieser Verhältnisse geht, sein Denken entzieht sich dem polarisierenden Dualismus vom bösen Kapitalisten auf der einen und der guten Proletarierin auf der anderen Seite. So stellt er fest, dass „alle Menschen ohne Ausnahme ... bis zur Maßlosigkeit" litten, und „wenig Freude, gar keine rechte Freude haben unter diesen kapitalistischen Zuständen" (1998, 94). Das schließt konsequenterweise auch den Kapitalisten selbst mit ein, der „unwürdige und erdrückende Sorgen" habe (1998, 94). Ist eine solche Perspektive einerseits hellsichtig, da sie die Getriebenheit des Kapitalisten innerhalb des Systems erkennt, läuft sie andererseits Gefahr die Unterschiede von Lebensbedingungen, Handlungsfähigkeiten und Interessenlagen von Menschengruppen innerhalb der herrschenden Ordnung einzuebnen. Landauer begegnet dieser Gefahr ansatzweise, indem er meint, dass es durchaus „Schuldige" gebe, denn „für uns besteht die Menschheitsgeschichte nicht aus anonymen Prozessen und nicht bloß aus der Häufung kleiner Massengeschehnisse und Massenunterlassungen" (1998, 52).

Wie sich eigenes Leiden, eigene Schuld und eigene Getriebenheit zueinander in Beziehung setzen lassen, lässt sich an Landauers Behandlung der Figur des Kapitalisten aufzeigen. An einer Stelle seines Aufrufs spricht er davon, wie der Kapitalist den Mechanismus der Industrie eingeführt habe – insofern lässt sich von einer „Schuld des Kapitalisten" sprechen. Andererseits verweist Landauer im Weiteren auf die Verselbständigung dieses Mechanismus, dem sich der Kapitalist schließlich auch selbst zu unterwerfen habe – hier findet dann dessen Leiden seinen Ort (1998, 92). Indem



Landauer diese, in ihrer Diagnose sicherlich unzureichende und auch zu einfache Unterscheidung vornimmt, öffnet er immerhin das Problemfeld ethischen Handelns. Während sich Marx im Vorwort des *Kapitals*, wo es heißt, dass er Kapitalist und Grundeigentümer als „Personifikation ökonomischer Kategorien" behandeln wolle und der Einzelne nicht verantwortlich gemacht werden könne „für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt" (Marx 1867, 16), um das Problem drückt, warum sich manche dafür oder dagegen entscheiden, Kapitalisten zu sein, bzw. die Frage, ob es den Zeitpunkt einer solchen Entscheidung überhaupt gibt, in der Schwebe lässt, lassen sich die Ausführungen Landauers dahin gehend lesen, dass er die grundlegende Entscheidung der Einzelnen und die Frage, wie sich diese in den Kräfteverhältnissen der Gesellschaft positionieren[12], in den Vordergrund rückt.

Das Denken der Widersprüchlichkeit

Während von marxistischer Seite aus die revolutionäre Rolle des Proletariers auch aus der grundsätzlichen Differenz zwischen kapitalistischem Gewinn und proletarischer Aneignung gewonnen wird, hebt Landauer interessanterweise trotz des Interessenkonflikts die prinzipielle Gleichartigkeit im Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit hervor. So schreibt er: „Die Arbeiter benehmen sich in ihren Lohnkämpfen durchaus, wie sie sich als Teilhaber der kapitalistischen Gesellschaft benehmen müssen: als Egoisten, die mit dem Ellbogen kämpfen, und da sie allein nichts ausrichten könnten, als organisierte, vereinigte Egoisten. ... In den Kämpfen innerhalb des Kapitalismus können immer nur die wirkliche Siege, d.h. bleibende Vorteile erringen, die als Kapitalisten kämpfen" (1998, 78). Dieses Verständnis der Klassenkämpfe ist heute der Kritik am so genannten „Arbeiterbewegungsmarxismus"[13] recht vertraut. Michael Heinrichs *Einführung* in die *Kritik der politischen Ökonomie* sei beispielhaft genannt. Dort heißt es: „Klassenkämpfe sind zunächst einmal Kämpfe *innerhalb* des Kapitalismus: das Proletariat kämpft um seine Existenzbedingungen als *Proletariat*, es geht um höhere Löhne oder bessere Arbeitsbedingungen. Insofern sind Klassenkämpfe kein Anzeichen einer besonderen Schwäche des Kapitals oder gar einer bevorstehenden Revolution, sondern die normale Bewegungsform der Auseinandersetzung von Bourgeoisie und Proletariat" (Heinrich 2005, 197). Während allerdings gegenwärtig linke Strömungen - markantes Beispiel sind die so genannten „Antideutschen" – hieraus eine von Ressentiments getragene Abkehr vom einst als revolutionär beschworenen Subjekt ableiten[14], macht Landauer die prinzipielle Ambivalenz des Problems deutlich und verweigert sich einfachen Lösungen. So sieht er das Dilemma, dass auf der einen Seite „die Gewerkschaft eine durchaus notwendige Organisation innerhalb des Kapitalismus ist", welche die ArbeiterInnen benötigen, sind diese doch „nicht eine revolutionäre Klasse, sondern ein Haufen armer Schlucker ..., die im Kapitalismus leben und sterben müssen" (1998, 79), andererseits, dass alles aber „nur immer im zwingenden Kreise des Kapitalismus" herumführe und „alles, was innerhalb der kapitalistischen Produktion geschieht, nur immer tiefer in sie hinein, aber nie aus ihr" herausführe (1998, 80). Und so schließt er, das existentielle Problem des Überlebens der Menschen im Auge: „Das alles und alles, wovon wir hier sprechen, sind Notwendigkeiten des Lebens, solange wir nicht aus dem Kapitalismus austreten: sind aber freilich nichts weniger als Mittel und Wege des Sozialismus" (1998, 85). An solchen Betrachtungen, welche die Widersprüchlichkeiten benennen und nichtsdestotrotz versuchen, mit diesen umzugehen, hätte sich heutige linke Politik zu messen.

Der Wille zum Sozialismus

Nach den bisherigen Ausführungen mag es wohl nicht sonderlich überraschen, dass Landauer seinen *Aufruf zum Sozialismus* nicht an eine bestimmte Gruppe oder Klasse, sondern an alle „Menschen, die es nicht mehr aushalten können und wollen" richtet (1998, 123). Dabei spielt das *Wollen* die zentrale Rolle. Sich polemisch gegen das richtend, was er als marxistische Geschichtsphilosophie bezeichnet, nämlich die Betonung der Zwangsläufigkeit der historischen Entwicklung, schreibt er: „Der Marxismus ist der Philister, und der Philister kennt nichts Wichtigeres, nichts Großartigeres, nichts was ihm heiliger ist als die Technik und ihre Fortschritte. ... Der Vater des Marxismus ist nicht das Geschichtsstudium, ist auch nicht Hegel, ist weder Smith noch Ricardo, noch einer der Sozialisten vor Marx, ist auch kein revolutionär-demokratischer Zeitzustand, ist noch weniger der Wille und das Verlangen nach Kultur und Schönheit unter den Menschen. Der Vater des Marxismus ist der Dampf. Alte Weiber prophezeien aus dem Kaffeesatz. Karl Marx prophezeite aus dem Dampf" (1998, 55/56). Landauer hingegen sieht den Sozialismus nicht abhängig von historischen Gesetzmäßigkeiten, sondern vom Wollen der Menschen. „Sozialismus ist die Willenstendenz geeinter Menschen, um eines Ideals willen Neues zu schaffen" (1998, 18). In diesem Sinn heißt es auch kämpferisch: „gar kein Sozialismus *muss* kommen .... Aber der Sozialismus *kann* kommen und *soll* kommen – wenn wir ihn *wollen*, wenn wir ihn schaffen" (1998, 67). Man könnte Landauer eine Idealisierung des Willens vorwerfen, wenn er beispielsweise schreibt, dass, wo ein Wille

ist, auch ein Weg sei (1998, 17). Andererseits betont Landauer aber auch, dass es hier um Massen von Wollenden geht und nicht um Einzelne. Somit ist er gar nicht so weit entfernt von Marx, der schließlich auch von der „materiellen Gewalt“ der Theorie sprach, „sobald sie die Massen ergreift“ (Marx 1843/44, 385).

Der Sozialismus ist/war immer möglich

Indem Landauer den Sozialismus allein vom Willen der Menschen abhängig macht – hierin unterscheidet er sich dann wiederum erheblich von Marx –, sich darüber hinaus gegen jede Form von Geschichtsdeterminismus richtet, besteht er darauf, dass der Sozialismus im Prinzip zu jeder Zeit „einführbar“ sei. „Der Sozialismus ist,“ so Landauer, „zu allen Zeiten möglich, wenn eine genügende Zahl Menschen ihn will“ (1998, 66). Thomas Heinrichs nimmt gegenwärtig eine ähnlich Position ein, wenn er darauf verweist, dass die „Abschaffung von Herrschaft ... grundsätzlich auf jeder Stufe der historischen Produktivkraftentwicklung möglich [ist]. Ökonomisch kann nie etwas dagegen sprechen. Die von der Herrschaft wahrgenommenen Organisationsfunktionen, durch die sie sich legitimiert, entsprechen von ihrem Entwicklungsstand her immer dem Entwicklungsstand der Produktionsverhältnisse ihrer Zeit überhaupt und sind somit ohne weiteres anders, kollektiv und nicht herrschaftlich erfüllbar“ (Heinrichs 2002, 113).

Woher kommt der neue Mensch?

Die große Frage ist jetzt: Woher kann ein sozialistischer Wille kommen, wenn die Menschen sich in der freiwilligen Knechtschaft befinden? Dieses Problem - und hier werden seine Ausführungen zunehmend schwächer - meint Landauer durch den Rekurs auf ein unverfälschtes Wesen des Menschen lösen zu können. So schreibt er: „Geist ist Gemeinschaft, und es gibt kein Individuum, in dem nicht, wach oder schlummernd, der Trieb zum Ganzen, zum Bunde, zur Gemeinde, zur Gerechtigkeit ruht“ (1998, 98). Man kann hier schon erahnen: Letztlich wird sich das Anliegen Landauers darauf reduzieren, an die Menschen den Appell zu richten, sich auf diesen ursprünglichen Trieb zurückzubesinnen. Damit hat sich jedoch die Ausgangsproblematik erst einmal nur verschoben, denn: Wer hat diesen Trieb überhaupt schon so vergegenwärtigt, dass er/sie an den Anderen bzw. die Andere appellieren kann? An dieser Stelle fällt Landauer dann anscheinend auch nicht mehr ein, als auf jene zu verweisen, „die ihrer Konstitution nach nie ihrer Zeit angehört haben“ (1998, 63). Eine solche Antwort mag kaum befriedigen. Hier hätte die sechste Feuerbachthese von Marx ernster genommen werden müssen, nach der das menschliche Wesen als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx 1845, 6) bestimmt wird. Es bedarf ja auch nicht des Verweises auf ein „ursprüngliches Wesen“, um die Gegenwart radikal in Frage stellen zu können. Da die herrschenden Verhältnisse eben nicht zu reibungsloser und totalitärer Subjektivierung fähig sind, ist es die Erfahrung des Leidens und der Zumutung innerhalb dieser Verhältnisse, die die Konstituierung einer radikalen Kritik möglich macht.

Geist als horizontale Vergesellschaftungsform

Wie schon angedeutet steht und fällt die Möglichkeit einer herrschaftsfreien Gesellschaft für Landauer mit der Existenz bzw. Nichtexistenz eines gemeinsamen Geistes; „ein verbindender Geist, sage ich, der die Menschen von innen her zum Zusammenarbeiten in den Dingen der Gemeinsamkeit, der Herstellung und Verteilung der gebrauchten Güter triebe“ (1998, 26). Obwohl er in seiner Schrift *Die Revolution* das Mittelalter als Epoche des Geistes verklärt hatte, betont er im *Aufruf* scheinbar entgegengesetzt: „Aber dieser natürliche Zwang der verbindenden Eigenschaft, des gemeinsamen Geistes hat bisher, in der uns bekannten Menschengeschichte, immer äußere Formen gebraucht: religiöse Symbole und Kulte, Glaubensvorstellungen und Gebetsvorkehrungen oder ähnliches solcher Art. Darum ist der Geist von den Völkern immer in Verbindung mit dem Ungeist ... Und dazu kommt dann die äußere Organisation: die Kirche und die Organisationen äußeren Zwanges weltlicher Art erstarken“ (1998, 20). Aus diesem Grund plädiert er auch nicht für ein romantisches Zurück, sondern schreibt, dass die „Versuche zu altem Aberglauben oder zu sinnlos gewordener Bildersprache zurückzukehren ... gefährliche Hemmnisse“ seien „und am letzten Ende wieder nur Symptome des Niedergangs“ (1998, 97). Wie aber kann dieser zukünftige Geist erschaffen werden? An dieser Stelle kommen wir zum Problem der Revolution.

„Wohl wissen sie, dass die Menschen Brüder sind; aber sie glauben, sie seien es schon wieder, wenn die Hemmnisse und Gewalten entfernt sind,“ schreibt er über die Naivität mancher Zeitgenossen (Landauer zitiert nach Hinz 2000, 196). Damit verweist Landauer auf ein Problem, das später in den Arbeiten Foucaults im Mittelpunkt stehen wird. So betonte der französische Philosoph in seinen letzten Lebensjahren programmatisch: „Ich war immer etwas misstrauisch in Bezug auf das allgemeine Thema der Befreiung ... . Ich will nicht sagen, dass es die Befreiung ... nicht gibt: Wenn ein kolonialisiertes Volk sich von seinen Kolonialherren befreien



will, dann ist dies gewiss im strengen Sinne eine Befreiungspraxis. Aber in diesem übrigens sehr präzisen Falle weiß man sehr genau, dass diese Praxis der Befreiung nicht ausreicht, um die Praktiken der Freiheit zu definieren, die in der Folge nötig sind, damit dieses Volk, diese Gesellschaft und diese Individuen für sich annehmbare und akzeptable Formen ihrer Existenz oder der politische Gemeinschaft definieren können. Deshalb insistiere ich mehr auf den Praktiken der Freiheit als auf den Prozessen der Befreiung, die, um es noch einmal zu sagen, ihren Stellenwert haben, mir aber aus sich selbst heraus nicht in der Lage zu sein scheinen, alle praktischen Formen der Freiheit zu bestimmen“ (Foucault 2005, 876/877). In diesem Sinn und entgegen der vereinfachten marxistischen Lösung vom „Einschlafen des Staates“ bringt auch Martin Buber, der Weggefährte Landauers, das Problem auf den Punkt: „Gegensätze zwischen Individuen und zwischen Gruppen werden wohl nie aufhören und sollen es auch nicht; sie müssen ausgetragen werden; aber anstreben können und müssen wir einen Zustand, wo sich die Einzelkonflikte weder auf unbeteiligte große Gesamtheiten ausdehnen, noch zur Begründung zentralistisch-unbedingter Herrschaft verwenden lassen“ (Buber 1985, 82). Die grundsätzliche Frage, inwieweit eine postrevolutionäre Gesellschaft einer gemeinsamen Grundlage bedarf und wie sich ein solcher allgemeiner Grundkonsens denken lässt, kann nicht einfach mit dem Hinweis auf ein „Bilderverbot“ in Bezug auf das möglicherweise zukünftig Eintretende vom Tisch gewischt werden. Gerade die zum Teil furchtbaren Konsequenzen früherer Revolutionen zwingen dazu, eine solche Frage ernster zu nehmen, um postrevolutionärer Herrschaftsbildung zuvorzukommen.

Strategische Perspektive

Das Denken Landauers ist geprägt von Abscheu gegenüber einem Marxismus, der, sich selbst geschichtsphilosophisch legitimierend, das Handeln auf einen noch kommenden Augenblick vertagt. Gegen diesen „Appell an die Ohnmacht“ (1998, 106), wie er es nennt, setzt er sein Konzept des unmittelbaren Eingreifens. Denn was „wir nicht jetzt, im Augenblick tun, tun wir gar nicht“ (1998, 140). Dieses Handeln fasst Landauer unter den Begriff des Austretens: „Austreten aus dem Staat, aus sämtlichen Zwangsgemeinschaften; radikaler Bruch mit den Überlieferungen des Privateigentums, der Besitzehe, der Familienautorität, des Fachmenschentums, der nationalen Absonderung und Überhebung“ (Landauer zitiert nach Wolf 1993, 80).

So sollen all jene, welche den Sozialismus wollen, sich zusammentun und eigene Siedlungen gründen. Dabei ist Landauer sich des provisorischen und begrenzten Charakters solcher Vereinigungen durchaus bewusst: „Wir können Siedlungen gründen, die freilich nicht auf einen Schlag, nicht ganz und gar dem Kapitalismus entronnen sind. Wir wissen aber jetzt, dass der Sozialismus ein Weg ist, Weg aus dem Kapitalismus weg, und dass jeder Weg einen Anfang hat“ (1998, 140). Genauso wenig wie Landauer in diesen Siedlungen die Verwirklichung des Sozialismus sieht, genauso wenig soll dieses „Austreten“ aus der Gesellschaft als ein Rückzug verstanden werden. „Für uns aber gilt ... : nicht sich abwenden von der Welt“ (Landauer zitiert nach Hinz 2000, 54), vielmehr gelte es „Wirklichkeit zu schaffen“ (Landauer zitiert nach Hinz 2000, 116), wie Landauer in anderem Kontext sagt. Wirklichkeit zu schaffen heißt dabei vor allem ein Beispiel geben: „Zum Sozialismus sollen wir führen; wie anders können wir führen als durch unser Beispiel?“ (1998, 13). Es ist zum einen die Ablehnung von Gewalt, zum anderen der Glaube an die Wirksamkeit des vorgelebten Beispiels – denn „nichts in der Welt hat so unwiderstehliche Gewalt der Eroberung wie das Gute“ (1998, 13) – durch die Landauers politische Strategie gekennzeichnet ist. Hinz fasst zusammen: „Landauers Postulat ist die anarchistische Alternative, die bei sich selbst, dem Einzelnen beginnt und ein Ausbrechen aus den Um- und Zuständen mit Gleichdenkenden sucht. Was er vor Augen hat, sind autarke Gemeinschaften, denen durch ihre Existenz neben der Gesamtgesellschaft eine Beispielfunktion zukommt und die einen Dominoeffekt auslösen könnten, an dessen Ende eine zutiefst föderal ausdifferenzierte neue Welt stünde“ (Hinz 2000, 142). Mensch mag bei einem solchen Konzept leicht an irgendwelche Hippie-Spielereien denken, doch der Impuls selbstbestimmte Freiräume zu erkämpfen und sich nicht darauf auszuruhen, dass es kein richtiges Leben im falschen gäbe, verdient es, im

Bewusstsein behalten zu werden. Wichtiger als die von Landauer konkret beschriebene Perspektive ist aber vielleicht die Offenheit, mit der er den Weg in den Sozialismus propagiert. Es erinnert an das „fragend gehen wir voran“ der ZapatistInnen (vgl. Holloway 2002, 248), wenn er schreibt: „Der Sozialismus als Wirklichkeit kann nur erlernt werden; der Sozialismus ist wie jedes Leben ein Versuch“ (1998, 138).

Schluss

Schon 1982 spricht Foucault von der „vielleicht ein wenig langweiligen Erfahrung unserer unmittelbaren Zeitgenossen ... , sich nur noch zum Verzicht auf die Revolution zu bekehren“ (Foucault 2004, 263). Mensch mag hierin ein utopisches Defizit ausmachen, kann dies aber auch mit Landauer ins Positive wenden, denn: „Es stellt sich heraus, dass das ins Auge fassen der Revolution in seinem Ergebnis immer dem Bangen vor ihr gleichkommt. Es ist zu raten, beim eigenen Handeln nicht an das, was verhängt sein kann, zu denken, sondern an das, was zu tun ist“ (1998, 76).

Was aber ist zu tun? Vielleicht hilft hier der Rat Agnolis weiter: „Wenn ihr euch nicht sagt: ’Wir müssen einfach wieder von vorne anfangen’, dann ist alles aus. ... Ganz allmählich vorgehen, ... ohne Hoffnung auf einen Erfolg, denn der Erfolg stellt sich dann unvermutet ein durch irgendein Ereignis. Nur muss man – das war der Grund des Durchbruchs 1968 – vorbereitet sein auf ein mögliches Ereignis. Aber bis das Ereignis eintritt, da muss man wirklich ganz sachte vorgehen und vor allem mit Leuten reden, aber nicht nur mit ihnen reden – man muss die Leute reden lassen! Man muss zuhören, sich die Sorgen und Bedürfnisse anhören, und man muss sich wirklich auf diese Ebene begeben. Es hat keinen Sinn, den Intellektuellen zu spielen“ (Agnoli zitiert nach Görres Agnoli 2004, 95/96).

E-Mail: philippe.kellermann@gmx.de

Literatur:

Bakunin, Michail (1972): Staatlichkeit und Anarchie. In: Bakunin, Michail: Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von Horst Stuke. S.411-658. Frankfurt am Main-Berlin-Wien.

Bakunin, Michail (2000): Die revolutionäre Frage. Föderalismus, Sozialismus, Antitheologismus. Münster.

Bewernitz, Torsten (2005): Klasse[n] von Gewicht? Probleme des Klassenkampfes in der Postmoderne. In: Mümken, Jürgen (Hg.): Anarchismus in der Postmoderne. Beiträge zur anarchistischen Theorie und Praxis. S.63-95. Frankfurt am Main.

Buber, Martin (1985): Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Heidelberg.

Eckhardt, Wolfgang (2004): Michail Bakunin. Konflikt mit Marx. Teil 1: Texte und Briefe bis 1870. Berlin.

Foucault, Michel (2003): Vorwort (Vorwort zu Deleuze, G./Guattari, F.: Capitalism and Schizophrenia, New York 1977). In: Schriften (4 Bde.). Band 3 (1976-1979). Herausgegeben von Defert und Ewald. S.176-180. Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (2004): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82). Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (2005): Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit (Gespräch, 1984). In: Schriften (4 Bde.). Band 4 (1980-1988). Herausgegeben von Defert und Ewald. S.875-902. Frankfurt am Main.

Görres Agnoli, Barbara (2004): Johannes Agnoli. Eine biografische Skizze. Hamburg.

Haug, Wolfgang Fritz (2005): Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern. Gefolgt von Sondierungen zu Marx/Lenin/Luxemburg. Hamburg.

Heinrich, Michael (2005): Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung. 3. Auflage. Stuttgart.

Heinrichs, Thomas (2002): Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophieren für eine neue linke Politik. Münster.

Hinz, Thorsten (2000): Mystik und Anarchie. Meister Eckhardt und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers. Berlin.

Hoffmann, Stephan (2005): Etienne de La Boetie. Würzburg.

Holloway, John (2002): Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster.

Landauer, Gustav (1998): Aufruf zum Sozialismus. Berlin.

Landauer, Gustav (2003): Die Revolution. Münster.

Löwy, Michael (2002): Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Berlin.

Marx, Karl (1843/44): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1. S.378-391. Berlin.

Marx, Karl (1845): Thesen über Feuerbach. In: MEW 3. S.5-7. Berlin.

Marx, Karl (1867): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1. In: MEW 23. Berlin.

Mümken, Jürgen (2003): Freiheit, Individualität und Subjektivität. Staat und Subjekt in der Postmoderne aus anarchistischer Perspektive. Frankfurt am Main.

Spehr, Christoph (2003): Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation. Berlin.

Stowasser, Horst (1995): Freiheit pur. Die Idee der Anarchie, Geschichte und Zukunft. Frankfurt am Main.

Votsos, Theo (2001): Der Begriff der Zivilgesellschaft bei Antonio Gramsci. Hamburg.

Wagner, Thomas (2004): Irokesen und Demokratie. Ein Beitrag zur Soziologie interkultureller Kommunikation. Münster.

Wolf, Siegbert (1988): Gustav Landauer. Zur Einführung. Hamburg

Wolf, Siegbert (1993): „Die Anarchie ist das Leben der Menschen“. Gustav Landauers kommunitärer Anarchismus aus heutiger Sicht. In: Beyer (Hg.): Anarchisten. Zur Aktualität anarchistischer Klassiker. S.73-87. Berlin.

Wolf, Siegbert (2003): Einführung. In: Landauer. Die Revolution. S.7-23. Münster.

Anmerkungen:

1 „Ihr stolpert über die russische Bauernhütte, die selbst stolperte und mit ihrem Recht auf Grund und Boden seit Jahrhunderten in ihrer chinesischen Unbeweglichkeit steht. ... warum [hat] diese Dorfgemeinde, von der Ihr so viel Wunder für die Zukunft erwartet, im Laufe der zehn Jahrzehnte ihres Bestehens nichts als die traurigste und abscheulichste Sklaverei hervorgebracht ... – die empörende Erniedrigung der Frau ...“ (Bakunin 1972, 708/709).

2 So schrieb Bakunin beispielsweise über die von Marx verfasste Prinzipienerklärung der Internationale, dass diese „bedeutend, ernst und tief“ sei, „wie alles aus seiner Feder, wenn er keine persönliche Polemik“ betreibe (Bakunin zitiert nach Eckhardt 2004, 13).

3 „Das mit dem Anarchismus formulierte andere Sozialismuskonzept Bakunins begriff Marx schlichtweg als Unsinn“ (Eckhardt 2004, 98).

4 Siehe Eckhardt 2004, 141/142.

5 Hier äußert sich eine grundsätzliche Differenz zu Lenin der im Gegensatz zu Bakunin meinte, dass „die ganze Gesellschaft ... eine einheitliche Genossenschaft der Werktätigen“ sein sollte und von „einer Unabhängigkeit einzelner Gruppen ... keine Rede sein“ könne und dürfe (Lenin zitiert nach Haug 2005, 271).

6 Wie Wagner betont, bildet gerade die Möglichkeit des Abspaltens ein „für die Verhinderung von herrschaftsaffiner Überintegration“ konstitutives Element von herrschaftsfreier Vergesellschaftung (Wagner 2004, 59).

7 Zu Etienne de La Boetie als Prä-Anarchisten siehe Hoffmann (2005).

8 Im Gegensatz zu Buber verschwieg Bloch allerdings den Einfluss Landauers, obwohl es Landauer war, der mit seinem Buch Die Revolution Blochs Geist der Utopie reichhaltige Inspiration lieferte (Wolf 2003, 18). Auf die insgesamt sehr breite Wirkung Landauers verweisen Wolf (1993, 73) und Löwy (2002, 205).

9 Siehe Landauer (2003, 90ff.)

10 Beispielhaft sei das Vorwort zu Deleuzes/Guattaris Anti-Ödipus genannt, wo Foucault dieses Problem umreißt: „Wie können wir unsere Diskurse und unsere Taten, unsere Herzen und unsere Lüste vom Faschismus befreien? Wie lässt sich der Faschismus austreiben, der sich in unserem Verhalten eingenistet hat?“ (Foucault 2003, 179)

11 Die Sprache Landauer ist in vielerlei Hinsicht für die Gegenwart nicht mehr anschlussfähig. Begriffe wie „Volk“, „Gemeinschaft“ und „Gemeingeist“ sind in ihrem Gebrauch problematisch. Ohne an dieser Stelle berechtigte Kritik an Landauer für überflüssig zu erklären, sollte dennoch versucht werden, zu verstehen, was Landauer mit diesen Begriffen meinte. Man sollte sich also, wie Gramsci es fordert, „anstrengen ... zu verstehen, was sie [die Gegner] wirklich haben sagen wollen, und sich nicht boshaft bei den oberflächlichen und unmittelbaren Bedeutungen ihrer Ausdrucksweisen“ aufhalten (Gramsci zitiert nach Votsos 2001, 71/72).

12 All jenen, welche das Kapitalverhältnis sowieso als totalen Verblendungszusammenhang begreifen wird das Problem und die Frage nach der Positionierung freilich ein albernes Ärgernis sein. Allerdings vermögen gerade jene nicht schlüssig anzugeben, warum sie sich überhaupt innerhalb des Kapitalverhältnis reflexiv positionieren können.

13 Negativ konnotierte Begriffe wie „Arbeiterbewegungsmarxismus“ (Kurz) oder „Weltanschauungsmarxismus“ (Heinrich) scheinen mir im übrigen weder der Vielfalt noch der Produktivität der verschiedenen Marx-Rezeptionen gerade auch im Kontext der ArbeiterInnenbewegung gerecht zu werden.

14 „Das Phänomen der ‚Antideutschen’ mag tatsächlich als negativer Effekt aus der Drei zu Eins-Debatte [Verhältnis von Rassen-, Geschlechts- und Klassenherrschaft] interpretiert werden. Etwas verkürzt dargestellt, sind jene über eine antirassistische und antifaschistische Politik, die in den 90er-Jahren im deutschen Großmachtstaumel ganz angebracht war, zu einer dezidierten Kritik des Antisemitismus übergegangen und sind damit, dass sie diesen zum neuen ‚Hauptwiderspruch’ erklärt haben, über das Ziel hinausgeschossen. Dazu griffen sie auf dogmatisch-marxistische Erklärungsmuster zurück, die ‚strukturell’ dem Hauptwiderspruchsgedanken der frühen K-Gruppen durchaus ähneln, wenn auch mit umgekehrter Konsequenz: Immer noch auf der Suche nach dem ‚revolutionären Subjekt’ landete ihr Projekt bei einer pauschalen Aburteilung der ArbeiterInnenklasse als konterrevolutionär und ‚strukturell antisemitisch’. Der typisch antideutsche Abscheu vor der ‚Masse’ – der sich prima mit traditionell autonomer Sektiererei versteht – bedeutete damit gleichzeitig eine Abkehr von Basis- oder Direktdemokratie und Konsensprinzip.“ (Bewernitz 2005, 64/65)

Karl Reitter

Das Kapital wieder lesen
Eine Alternative zur wertkritischen Interpretation

Dieser Artikel ist Resultat meiner Vorlesung zum Kapital. Die dafür notwendige erneute Lektüre des Marxschen Hauptwerkes führte zur Klärung und schärferen Fassung wesentlicher Marxscher Positionen, die ich hier darstellen möchte. Zugleich reagiert dieser Artikel indirekt sowohl auf die Debatte um die Wertkritik[1], zu der in der Nr. 16 der „grundrisse" zwei Texte erschienen sind als auch auf die Auseinandersetzung um das Buch von Michael Heinrich, „Kritik der politischen Ökonomie" die in der Nr. 11 dieser Zeitschrift bereits geführt wurde. Inzwischen sind auch in der Zeitschrift „Wildcat" (Nr. 75) zwei interessante und kritische Artikel zu Heinrichs Thesen publiziert, auf die ebenfalls hinzuweisen ist. Dieser Artikel ist aber weniger explizite Kritik als vielmehr positive Darstellung des Marxschen Denkens. Ich möchte das Augenmerk auf drei Aspekte lenken, die nach meiner Auffassung von entscheidender Wichtigkeit sind. Diese drei Momente, die in der Folge ausführlicher dargestellt werden, sind: Erstens der von Marx ganz bewusst herbeigeführte Bruch in der Darstellungsweise des „Kapital". Zweitens die eigentümliche Doppellgesichtigkeit des Kapitalverhältnisses, sowohl Wertgrößen/Preiszahlen wie auch ein soziales Verhältnis zu sein und drittens der „Springpunkt" der Ökonomie, der Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert, letztlich das Verhältnis zwischen kapitalistischer Ökonomie und jeder möglichen Ökonomie, welches das gesamte Denken von Marx strukturiert. In letzter Konsequenz lässt sich die hier vertretene Auffassung mit folgender Aussage zusammenfassen: „Mehrwert ist überhaupt Wert über das Äquivalent hinaus, Äquivalent seiner Bestimmung nach ist nur die Identität des Werts mit sich." (MEW 42; 243) Das Kapitalverhältnis beruht auf der versuchten und ständig neu zu sichernden Unterwerfung des ihm anderen und fremden: der lebendigen Arbeitskraft. Um als Kapital zu wirken, muss es das Wertverhältnis permanent überschreiten. Daraus folgt, dass alle Begriffe, die Marx entwickelt, letztlich nur aus dem Gegensatz von Kapital und Proletariat verstanden werden können.

Von Statik zu Dynamik, von Gleichheit zu Ungleichheit, von WarenbesitzerInnen zu antagonistischen Klassen

Marx beginnt das „Kapital" mit einer scheinbar sehr paradoxen Argumentationsweise. Er setzt mit der Untersuchung der Elementarform der kapitalistischen Produktionsweise - der Analyse der Ware - ein. Er zeigt sowohl den Doppelcharakter der Ware, als auch den Doppelcharakter der Arbeit. Es sind zwei Aspekte derselben Arbeit die als konkrete den Gebrauchswert, als abstrakte den Tauschwert produziert. Diesen inneren Gegensatz von Ware und Arbeit bezeichnet Marx als den „Springpunkt, …

um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht, …“ (MEW 23; 56) Nachdem Marx die Substanz des Wertes, die vergegenständlichte abstrakte Arbeit, das Maß des Wertes, die gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeitszeit, dargestellt hat, analysiert er die Form des Wertes. Da die Ware ihr Wertsein nicht an sich selber zeigen kann, benötigt sie eine andere Ware, die sie als ihren Wertausdruck benutzt. Über eine Reihe von Argumentationsstufen zeigt dann Marx, dass es letztlich nur eine Ware sein kann, die als Wertspiegel aller anderen Waren dient – eben die Geldware. Danach lässt Marx die WarenbesitzerInnen auftreten, die ihre Waren für Geld, und dieses Geld wieder gegen Waren austauschen. Diese Zirkulationsform lässt sich als W – G – W darstellen. Zu all diesen Bestimmungen wäre sehr viel zu sagen und zu diskutieren. Entscheidend ist jedoch der argumentative Mangel, das strukturelle Defizit dieses ersten Abschnitts des „Kapitals“. Es lässt sich zwar die Bewegungsform des Kapitals mit G – W – G’ anschreiben, aber nicht mehr erklären. Bei Analyse und Erklärung des Mehrwerts stockt die weitere Darstellung, denn die bisher unterstellten Verhältnisse, vor allem jener These, die Waren würden durchschnittlich zu ihrem Wert getauscht, lasse es nicht zu G’, also den Wertzuwachs zu erklären. „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebenso wenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muss zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.“ (MEW 23; 180) Klarerweise ist dieser Krisenpunkt in der Darstellung von Marx ganz bewusst inszeniert.

Geradezu genüßlich führt er die Annahmen der einfachen Warenproduktion in die argumentative Krise. All das, was über Wert und Ware, Tausch und Geld bis zu diesem Stand der Darstellung gesagt werden kann, reicht nicht aus, um die Akkumulation des Kapitals zu erklären: Denn aus der bloßen Zirkulationsform von Ware und Geld kann der Mehrwert nicht abgeleitet werden. Aber aus Geld (G) mehr Geld (G’) zu machen, ist Zweck und Ziel der kapitalistischen Produktionsweise. Der Mehrwert kann nun nicht kurzschlüssig aus dem Begriff des Kapitals erklärt werden, nach dem Motto: Akkumulation des Kapitals sei eben im Begriff des Kapitals enthalten. Wenn etwa Anselm Jappe schreibt: „In der Tat leitet Marx auch die Schrankenlosigkeit des Kapitals aus dessen Begriff ab.“[2], so überspringt diese Aussage die Analyse des Mehrwerts und setzt das fertige Resultat als Begründung. Marx ist sich eines solchen tautologischen Zirkels wohl bewusst. „Wird gesagt, Kapital ist Tauschwert, der einen Profit produziert oder wenigstens mit der Absicht, einen Profit zu produzieren, angewandt wird, so ist das Kapital zu seiner eigenen Erklärung schon vorausgesetzt, denn Profit ist ein bestimmtes Verhältnis des Kapitals zu sich selbst.“ (MEW 42; 183) Marx läßt nun keineswegs die sozialen Verhältnisse aus dem Begriff entspringen, vielmehr umgekehrt, die sozialen Verhältnisse führen zum Begriff. Um den Mehrwert, um also G – W – G’ begreifen zu können, muss ich ein soziales Verhältnis analysieren. „Das Geheimnis der Plusmacherei muß sich endlich enthüllen.“ (MEW 23; 189)

Die Unmöglichkeit, mit den Begriffen der einfachen Zirkulation G’, den Wertzuwachs, zu erklären, resultiert nicht aus der ungenügenden Darstellung, sondern aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, die Marx zu Beginn der Darstellung im „Kapital“ analysiert. Welche Verhältnisse hat Marx im Blick, wenn er Ware und Wert analysiert? Auf welcher Ebene bewegt sich eigentlich die Analyse auf den ersten Seiten des „Kapitals“? Hier hat die Rede des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten – vorgeblich die Methode Marxens im „Kapital“ – einiges an Verwirrung gestiftet. Als schlicht abstrakt können die Ausführungen nicht bezeichnet werden. Waren existieren handgreiflich wirklich und dass Menschen diese besitzen, kaufen und verkaufen, ist trivial konkret. Zudem unterstellt der Terminus „Aufsteigen“ eine fließende, kontinuierliche Entwicklung der Darstellung, stattdessen sind wir mit Krise und Bruch konfrontiert. Tatsächlich ist es die Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, das, was sich auf den ersten Hinblick zeigt, die Marx vor unseren Augen ausbreitet. Es ist nicht irgendeine Zirkulation, es ist die Oberfläche des Kapitalismus. Auf dieser zeigen sich die Ware, das Geld, die WarenbesitzerInnen. Um jedoch zum Kern des Kapitalismus vorzudringen und damit die Oberfläche der Zirkulation tatsächlich verstehen zu können, müssen wir die Perspektive wechseln und in die Produktion vordringen. Das Entscheidende ist also: Wert, Ware, Geld, Warenproduktion und Warenbesitz stellen weder ein theoretische Objekt noch eine gesellschaftliche Form dar, die existieren oder für sich hinreichend analysiert werden kann. Oder, mit Spinoza gesprochen, sie sind völlig ungeeignet, die Essenz des Kapitalismus verständlich zumachen, also dasjenige, ohne das ein Ding weder sein noch begriffen werden kann.

Eine, allerdings sehr angreifbare Begründung für die Selbständigkeit der „einfachen Warenproduktion“, legt die so genannte historische Interpretation des Kapitals vor. Diese Sichtweise vertritt die These, die logische Darstellung im „Kapital“ würde die historische Entwicklung wiederholen und es hätte eine Phase in der geschichtlichen Entwicklung gegeben, in der „einfache Warenproduktion“ mit einfachen WarenbesitzerInnen historisch real war. Diese, in sogenannten orthodoxen Kreisen verbrei-

tete Ausfassung, wurde mehrfach widerlegt, unter anderem durch die lesenswerte Arbeit von Nadja Rakowitz „Einfache Warenproduktion“[3]. Tatsächlich treffen wir in vorkapitalistischen Epochen auf Herren und Sklaven, auf Feudaladel und Leibeigene, auf Handwerker und Gesellen aber niemals auf einfache WarenbesitzerInnen. Nun, diese Sichtweise können wir getrost ad acta legen, zumal sie auch innerhalb der Wertkritik nicht akzeptiert wird. Damit verschärft sich das argumentative Problem für die Wertkritik aber beträchtlich. Eine Gesellschaft aus warenproduzierenden Warenbesitzer-Innen bestehend könnte sich gar nicht reproduzieren. Anders gesagt, die im ersten Abschnitt des „Kapitals“ analysierte Sphäre der Zirkulation kann gar nicht aus sich selbst begriffen werden. Ich werde im letzten Abschnitt dieses Artikels nochmals genauer darauf eingehen. Halten wir vorerst fest: Isoliert, für sich alleine verwendet, ist der Begriff der Warengesellschaft (Anselm Jappe) wahrlich ein hölzernes Eisen, ebenso sinnvoll, wie den Herrn ohne den Knecht oder die Bewegung der Erde ohne Sonne denken zu wollen.

Es ist in der Tat eine unwirkliche Welt, die Marx auf den ersten Seiten des „Kapitals“ ausbreitet. Nicht, dass es an gesellschaftskritischen Momenten fehlen würde. So können wir im Fetisch-Kapitel lesen: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaft dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen.“ (MEW 23; 86) Erst unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen werden also Arbeitsprodukte zu Waren und ihre Eigenschaft, Träger von Wert zu sein, entpuppt sich als Widerspiegelung gesellschaftlicher Verhältnisse. Weiters: das Verhältnis der ProduzentInnen zueinander regelt sich durch die Wertgröße ihrer Arbeitsprodukte. Die „… allseitig voneinander abhängigen Privatarbeiten …“ werden eben durch das berühmte Wertgesetz (Definition: Die Waren werden im Durchschnitt zu ihrem gesellschaftlichen Wert getauscht) „… fortwährend auf ihr gesellschaftlich proportionales Maß reduziert …“ (MEW 23; 89) Die Wertkritik findet in diesen Passagen alle jene Stichworte, die sie zu einer kompletten Gesellschaftskritik zusammenfügt: Verkehrung, Schein, Fetisch, verdinglichte, über das Ding Geld vermittelte, soziale Beziehungen. Und doch ist es eine eigentümlich verkürzte Darstellung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die uns im ersten Abschnitt entgegentritt. Jede Dynamik fehlt, das rasante, umwälzende der kapitalistischen Produktionsweise bleibt unbegreiflich, ebenso der soziale Konflikt. Warum sollen sich die Warenbesitzer-Innen eigentlich in die Haare geraten? Wie sind gesellschaftliche Konflikte, Gegensätze, Widersprüche zu begreifen? Die Antwort: Gar nicht. „Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches …. war in der Tat ein wahres Eden der angebornen Menschenrechte. Was allein hier herrscht ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum ….“ (MEW 23; 189) Freie und gleiche WarenbesitzerInnen, die sich „wechselseitig als Privateigentümer anerkennen“ (MEW 23; 99) tauschen äquivalente Wertgrößen zu ihrem gegenseitigen Nutzen aus. Die Gesellschaft der Waren- und Geldzirkulation kennt keine Klassen und keine Aneignung unbezahlter Mehrarbeit. In reiner Form hat es eine solche Gesellschaft nicht gegeben. Verwirklichbar ist sie nur im Kopf, in den diversen Entwürfen über eine gerechte Gesellschaft von Tauschkreisen.

Zwischenbemerkung: Zur vorgeblich verwirklichten Gerechtigkeit im Kapitalismus

Auf der Wert- und Warenebene allein erscheint alles seltsam verzerrt. Gleiche und Freie tauschen als WarenbesitzerInnen Äquivalente aus, so können wir im ersten Abschnitt des Kapitals lesen. Dieser Befund hat zu den tollsten Theorien beflügelt. Allen ernstes wird in wertkritischen Kreisen die These vertreten, Gleichheit und Gerechtigkeit seien de facto verwirklicht und daher kein Anknüpfungspunkt für emanzipatorische Politik. Da der Mechanismus der Klassengesellschaft begrifflich im ersten Abschnitt noch nicht entwickelt ist, ist es auch nicht verwunderlich, dass die Kritik an dieser noch weitgehend unentfaltet bleibt. Wie soll auch Ungleichheit und Unterdrückung auf dieser Stufe der Analyse erscheinen? Daraus zu schließen, dass sie als konstitutive Elemente der kapitalistischen Gesellschaft nicht existieren, ist zumindest eigentümlich. Aber selbst die Gerechtigkeit des Tausches ist selbstredend eine contrafaktische Unterstellung. Die Waren werden durchschnittlich zu ihren Werten getauscht, auch die Ware Arbeitskraft, so die Annahme Marxens. Theoriestrategisch ist es sowohl möglich wie nötig zu unterstellen, dies gelte auch für die Ware Arbeitskraft und ihr Wert werde im gesellschaftlichen Durchschnitt voll bezahlt, „was tatsächlich nicht der Fall ist“ (MEW 19; 360) wie Marx klipp und klar erklärt, im Gegenteil: „In den Abschnitten über die Produktion des Mehrwerts ward beständig unterstellt, dass der Arbeitslohn wenigstens gleich dem Wert der Arbeitskraft ist. Die gewaltsame Herabsetzung des Arbeitslohns unter diesen Wert spielt jedoch in der praktischen Bewegung eine zu wichtige Rolle, um uns nicht einen Augenblick dabei aufzuhalten.“ (MEW 23; 626) Es ist sehr bezeichnend, dass so manche aus dem

wertkritischen Milieu nicht zwischen contrafaktischer Unterstellung in der theoretischen Analyse (von Marx als solche auch gekennzeichnet) und realen Verhältnissen unterscheiden können oder wollen und statt dessen machen sie sich mit viel Getöse über diejenigen lustig, die sich auf den Begriff der Gerechtigkeit beziehen.

Es ist letztlich der Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft, der alles verändert

Die Arbeit selbst ist die Anwendung dieser Ware, ihr Gebrauchswert. Arbeit hat als solche keinen Wert, aber sie schafft Wert, indem sie sich in Produkten und Dienstleitungen entäußert und vergegenständlicht. Der Mehrwert entspringt der Differenz zwischen dem Wert der Ware Arbeitskraft und jenem Wert, der durch die ausgeübte Arbeit geschaffen wird. Zwischen dem Kauf der Arbeitskraft und ihrer Anwendung ist strikt zu unterscheiden. Der erste Akt, der Erwerb des Arbeitsvermögens fällt noch ganz in die Sphäre der einfachen Zirkulation. Vom Standpunkt des Proletariats ist der Verkauf der Arbeitskraft einfach der erste Teil der W – G – W Zirkulation. Die Arbeitskraft (W) wird gegen Lohn (G) getauscht, mit diesem Lohn werden nun die nötigen Waren (W) erworben. Die Anwendung dieser Arbeitskraft hingegen fällt aus der Sphäre der einfachen Zirkulation völlig heraus, hat mit Zirkulation und Tausch von Äquivalenten nichts zu tun. „Im Austausch zwischen Kapital und Arbeit ist der erste Akt ein Austausch, fällt ganz in die gewöhnliche Zirkulation; der zweite ist ein qualitativ vom Austausch verschiedner Prozeß, und es ist nur by misuse, daß er überhaupt Austausch irgendeiner Art genannt werden könnte.“ (MEW 42; 201) Dieser zweite Akt ist nun die Anwendung des Arbeitsvermögens. Nun geht es um Art, Dauer und Intensität der Arbeit. Üblicherweise ist der Gebrauch einer Ware eine vorerst unproblematische Sache. Das Buch, das ich erworben habe, lese ich, das gekaufte Kipferl schmause ich zum Kaffee. Mit dem Gebrauch der Ware Arbeitskraft ändert sich die Szenerie vollständig. Die friedliche Gleichheit der Warenbesitzer schlägt in Gegensatz und Kampf um: „Der Kapitalist behauptet sein Recht als Käufer, wenn er den Arbeitstag so lang als möglich und womöglich aus einem Arbeitstag zwei zu machen sucht. Andererseits schließt die spezifische Natur der verkauften Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wieder Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.“ (MEW 23; 249) Dieser Kampf oder soziale Gegensatz ist unmittelbar relevant für die Existenz und Größe des Mehrwerts. Aus der Perspektive der einfachen Zirkulation, also des ersten Abschnitts des Kapitals ist überhaupt kein Gesetz abzuleiten, welches Existenz und Dauer der Mehrarbeit bestimmt. Anders gesagt, Existenz und Größe des Mehrwerts erfordern eine Perspektive, die „der Warenproduktion total fremd ist.“ (MWE 23; 612) Es ist dies die Perspektive der offenen Klassenauseinandersetzung, des Kampfes, der Gewalt aber auch der verschiedene Legitimationsstrategien kapitalistischer Verhältnisse.

Doch der Wechsel der Perspektive ist damit nicht abgeschlossen. Durch die Anwendung der Arbeitskraft muss das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit in Herrschaft und Ausbeutung umschlagen. Die WarenbesitzerInnen, die gegenseitig ihre Waren zu gleichen Werten austauschen, entpuppen sich als reine Fiktion. „Der Austausch von Äquivalenten, der als die ursprüngliche Operation erschien, hat sich so gedreht, dass nur zum Schein ausgetauscht wird, indem erstens der gegen Arbeitskraft ausgetauschte Kapitalteil selbst nur ein Teil des ohne Äquivalent angeeigneten fremden Arbeitsproduktes ist, und zweitens von seinem Produzenten, dem Arbeiter, nicht nur ersetzt, sondern mit neuem Surplus ersetzt werden muß.“ (MEW 23; 609) Woher auch immer das erste, ursprüngliche Kapital stammte, spätestens nach einer bestimmten Anzahl von Umschlagsperioden muss das gesamte angewandte Kapital aus angeeigneter Mehrarbeit stammen. Die einfache WarenbesitzerIn, die einmal Produkte ihrer eigenen Arbeit am Markt gegen Geld eintauschte, wird zum Kapitalist. „Nicht der Austausch, sondern ein Prozeß, worin er ohne Austausch vergegenständlichte Arbeitszeit, d.h. Wert, erhält, kann ihn allein zum Kapitalisten machen.“ (MEW 42; 243) Die abgepresste Mehrarbeit stellt jedoch alle Verhältnisse der einfachen Zirkulation auf den Kopf. In der einfachen Warenproduktion gehört das Arbeitsprodukt dem



Arbeitenden, nun gehört „das Produkt dem Kapitalisten … und nicht dem Arbeiter"; während in der „einfachen Warenproduktion" noch Äquivalente getauscht werden und Steigerung des Reichtums nur durch vermehrte eigene Arbeit möglich ist, reüssiert nun der Kapitalist einen Mehrwert, der ihm „nichts gekostet hat, und der dennoch [sein] rechtmäßiges Eigentum" ist. (MEW 23; 611)

Die Grenzen des Wertgesetzes I

Der Mehrwert entspringt also weder einem gerechten noch ungerechten Tausch. Seine einzige Quelle ist die Verlängerung des Arbeitstages über die notwenige Arbeitszeit hinaus. Für diese Verlängerung, ebenso wie für die Intensivierung der Arbeit hat das Wertgesetz keinerlei Bedeutung. Während sich also die Größe des Werts der Ware Arbeitskraft, von Marx als variables Kapital bezeichnet, theoretisch aus den Gesetzen des Äquivalententausches bestimmt, ist Quelle wie Größe des Mehrwerts unmittelbar in der Klassenherrschaft fundiert. Nicht zufällig schrieb Marx ein langes und detailreiches Kapitel über den Kampf um den Normalarbeitstag vom 14. bis zum 19. Jahrhundert. Wenn die Quelle des Mehrwerts und daher des Kapitals in der Verlängerung des Arbeitstages über das Maß der notwendigen Arbeitszeit (auf diesen Begriff komme ich noch zurück) beruht, dann ist die Klassenauseinandersetzung um den Arbeitstag keine Begleitmusik zu irgendwelchen Bewegungsgesetzen eines automatischen Subjekts, sondern der den Mehrwert konstituierende Mechanismus selbst. Anders gesagt: Der Abschnitt um den Kampf um den Arbeitstag illustriert oder bebildert kein automatisches Gesetz, vielmehr ist die Verlängerung des Arbeitstages Quelle und Basis des Mehrwerts, das gesuchte Gesetz in reiner Form. Das einzige Gesetz, das die Größe des Mehrwerts bestimmt, ist der Klassenkampf.

Das Wertgesetz hingegen regelt ausschließlich die Wertgröße einer Ware, die in den Warentausch eingeht. Der Mehrarbeit steht kein Äquivalent gegenüber, ihre Aneignung ist kein Austausch. Daher kann die Mehrarbeit auch nicht durch dieses, hinter dem Rücken der Menschen wirkende, Gesetz geregelt werden. Zu behaupten, das Wertgesetz sei das Hauptgesetz der kapitalistischen Produktionsweise verwandelt es buchstäblich in einen Fetisch; es soll etwas sein, was es nicht ist.

Klassenverhältnisse sind Wertgrößen/Preiszahlen und umgekehrt

In einer Vorarbeit zum „Kapital", in „Zur Kritik der Politischen Ökonomie" finden wir eine Passage, die für das Marxsche Verständnis von Ökonomie sehr erhellend ist. Er politisiert gegen eine Reihe von zeitgenössischen Positionen, um seine Kritik letztlich auf jenen Punkt hinzuführen, dass die bürgerliche Theorie das Verhältnis von Wert, Wertgröße und sozialer Beziehung nicht fassen kann: „Sie bricht hervor in dem Geständnis naiver Verwunderung, wenn bald als gesellschaftliches Verhältnis erscheint, was sie eben plump als Ding festzuhalten vermeinten, und dann wieder als Ding sie neckt, was sie kaum als gesellschaftliches Verhältnis fixiert hatten." (MEW 13; 22) Diese Kritik ist so aktuell wie je. Die bürgerliche Ökonomie erklärt einerseits ökonomische Größen mit ökonomischen Größen (selbstverständlich mit den Methoden höherer Mathematik), andererseits anerkennt sie eine subjektive Dimension, in der ein mehr oder minder komplex konzipiertes wertschätzendes, kalkulierendes, rational handelndes, Erwartungen und Risken abwägendes Subjekt eingeführt wird. (Bei diesem Subjekt kann es sich klarerweise nicht nur um ein Individuum handeln, sondern auch um eine Gruppe, z.B. Gewerkschaften, Staaten, Konzerne usw.) Das soziale Verhältnis bleibt dabei außerhalb der Betrachtungsweise. Marx hingegen will die Identität wie Nichtidentität von Wert und Sozialbeziehung aufzeigen. Soziale Verhältnisse reflektieren sich in der Wertdimension ebenso wie umgekehrt, Größe und Form des Wertes soziale Verhältnisse bestimmen.

Schon der Wertbegriff selbst entspringt einem sozialen Verhältnis, nämlich der geldvermittelten Tauschbeziehung, „voneinander unabhängig betriebner Privatarbeiten" (MEW 23; 87). Der Wert, die scheinbare Eigenschaft von Dingen, reflektiert also ein soziales Verhältnis von gleichartigen und gleichwertigen WarenbesitzerInnen die sich „wechselseitig als Privateigentümer anerkennen". (MEW 23; 99) Um jedoch den Mehrwert als soziales Verhältnis zu dechiffrieren, müssen sich die WarenbesitzerInnen als KapitalistInnen und Proletarier zu erkennen geben. Das soziale Verhältnis als Wertverhältnis zu bestimmen, bedeutet über die soziale Beziehungen des Kapitalismus zu sprechen. Mehrwert und daher Kapital ist das Klassenverhältnis in dinglicher Form und umgekehrt. Diese Bestimmung ist so elementar bei Marx, dass keine Interpretation dies ignorieren kann.

Im Kapitalismus nimmt Herrschaft eine dingliche, sachliche Form an. Herrschaft ist also primär indirekt, sachlich. Doch um welche Sache handelt es sich, welche Dinge dienen der Herrschaft? Marx gibt darauf im „Kapital", vor allem im 13. Kapitel, eine sehr ausführliche und klare Antwort: Es ist das konstante Kapital in seiner sachlichen Form als Industrie und große Maschinerie. Unter konstantem Kapital versteht Marx den in Rohstoffen,

Maschinerie und sonstigen Produktionsmitteln investierten Kapitalteil. Die Herkunft dieses Kapitalteils ist klar, es ist der in früheren Produktionszyklen angeeignete Mehrwert, der nun in Form von Arbeitsmitteln und Rohstoffen in die Produktion eingeht. Dieses konstante Kapital, die vergegenständlichte Arbeit spielt, wie die lebendige Arbeit selbst, eine Doppelrolle: Jede produktive Tätigkeit erfordert bestimmte materielle Mittel, mögen sie umfangreich oder bescheiden sein. Doch neben dieser sozusagen unschuldigen Rolle kommt ihnen in der kapitalistischen Produktionsweise eine explizite Funktion zu: nämlich die Klassenherrschaft auf eine sachliche, materielle Basis zu stellen.

Marx bezieht seine Analyse des Maschineneinsatzes auf eine spezifische Umbruchssituation in der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise. Warum konnte der eigentliche take of des Kapitalismus nicht schon während der Manufakturperiode erfolgen? Von der Form her war die Manufaktur bereits ein kapitalistisches Moment. Im Prinzip beruhte die Organisation der Arbeit noch auf handwerklichen Verfahren, allerdings wurde der Arbeitsprozess bereits in viele Teilabschnitte zerlegt. Trotzdem erwies sich diese formelle Subsumtion des Arbeitsprozesses unter die Kapitalverwertung als unzureichend, um diese neue Produktionsweise gesellschaftlich durchzusetzen. Es stellt sich also die Frage nach Grund und Ursache. In seiner Antwort verweist Marx auf die geringe Wirksamkeit der sachlichen Mittel der Herrschaft in dieser Phase: Das Kapital konnte letztlich die für sie notwendige Arbeitsdisziplin nicht durchsetzen, „Durch die ganze Manufakturperiode läuft daher die Klage über den Disziplinmangel der Arbeiter.“ (MEW 23; 390) Es gelang dem Kapital weder „sich der ganzen disponiblen Arbeitszeit der Manufakturarbeiter zu bemächtigen“ noch die „Ein- und Auswandrung der Arbeiter“ (MEW 23; 390) unter Kontrolle zu bekommen. Erst der Einsatz der Maschinerie änderte das Kräfteverhältnis zugunsten des Kapitals.

Im langen, ausführlich geschriebenen 13. Kapitel, das Marx direkt auf die Analyse der Manufakturperiode folgen lässt, zeigt Marx im Detail, dass das Kapital in der damaligen Epoche seine Produktionsweise nur durch den Einsatz der Maschinerie überhaupt stabilisieren und letztlich durchsetzen konnte. Dies erlaubte es dem Kapital, zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen. Einmal konnte es durch die Anwendung des Arbeiters durch die Maschine, die notwendige Disziplin gewährleisten, zum anderen stellte die so erreichte Intensivierung der Arbeit die adäquate Antwort auf die nicht mehr zu verhindernde „Beschränkung“ des Arbeitstages auf 11 oder gar nur 10 Stunden täglich dar: „Sobald die Verkürzung des Arbeitstages, welche zunächst die subjektiven Bedingungen der Kondensation der Arbeit schafft, nämlich die Fähigkeit des Arbeiters, mehr Kraft in gegebner Zeit flüssig zu machen, zwangsgesetzlich wird, wird die Maschine in der Hand des Kapitals zum objektiven und systematisch angewandten Mittel, mehr Arbeit in derselben Zeit zu erpressen.“ (MEW 23; 434) An einer anderen Stelle schreibt Marx kurz und bündig: „Das Arbeitsmittel erschlägt den Arbeiter.“ (MEW 23; 455) Die Maschinerie wird, „als feindliche Potenz laut und tendenziell vom Kapital proklamiert und gehandhabt. Sie wird das machtsvollste Mittel zur Niederschlagung der periodischen Arbeiteraufstände, strikes usw. wider die Autokratie des Kapitals.“ (MEW 23; 459)

Das konstante Kapital, sachlich wie wertmäßig Produkt der lebendigen Arbeit, wird zum Mittel der Unterwerfung eben dieser Arbeit. Diese Verkehrung nennt John Holloway „Fetischismus“, das „Tun“ gerät unter die Herrschaft des „Getanen“, die lebendige Arbeit unter das Diktat und die sachliche, instrumentelle Macht des konstanten Kapitals. „Im Kapitalismus wird das Getane vom Tun getrennt, und gegen das Tun gewendet.“ (Holloway 2002; 58) Die Argumentationsfigur der Entfremdung und Verkehrung aus den Marxschen Frühschriften findet in den Abschnitten zum konstanten Kapital ihre elaborierte Einlösung. „Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert usw. ...“ (MEW 23; 465) Beachtenswert sind die Sprache und die Figuren des Umschlagens. „Der Mensch“ agiert als Subjekt wie Objekt, das Resultat der eigenen Arbeit verkehrt sich ins Gegenteil, aus Verkürzung wird Verlängerung, aus Reichtum Armut und vor allem aus dem „Sieg des Menschen“ die Unterjochung. Oder anders gesagt, aus der lebendigen Arbeit wird tote Arbeit, konstantes Kapital. In den Frühschriften wurden diese Gedanken noch in einer anderen Sprache formuliert: „Wir haben den Akt der Entfremdung der praktischen menschlichen Tätigkeit, die Arbeit, nach zwei Seiten hin betrachtet. 1. Das Verhältnis des Arbeiters zum Produkt der Arbeit als fremden und über in mächtigen Gegenstand.“ (MEW Erg. 1; 515) Aber was ist das Produkt der Arbeit anderes als Waren, die nicht ihm gehören, die ihm kapitalisiert als konstantes Kapital als feindliche Macht entgegentreten, als Produktionsmittel in der Hand des Kapitalisten, das ihn zum ständig erneuten Verkauf

seiner Arbeitskraft zwingt? „2. Das Verhältnis der Arbeit zum Akt der Produktion innerhalb der Arbeit. Dies Verhältnis ist das Verhältnis des Arbeiters zu seiner eigenen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, die Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht, die Zeugung als Entmannung, die eigne physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben, … als ein wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit.“ (MEW Erg. I; 515) Und was ist diese zweite Bestimmung der Entfremdung im Manuskript von 1844 anderes, als eine etwas schwülstige Beschreibung der Lohnarbeit?

Profitrate

Die Profitrate ist jener Faktor, um den sich das Kapital in einer Umschlagsperiode vermehrt. Ihre Formel lautet: Mehrwert dividiert durch die Summe des konstanten und variablen Kapitals (m/c + v). Diese Formel besteht einerseits aus Wertgrößen, somit aus allgemeinen Zahlen die als Rechengrößen fungieren können. Die Profitrate ist also auch ein mathematischer Ausdruck. In dieser Funktion wird sie innerhalb wie außerhalb des marxistischen Diskussionsfeldes verwendet, modifiziert usw. Das ist klarerweise ein legitimes Vorgehen, soziale Verhältnisse stellen sich eben auch in Wertgrößen und Preiszahlen dar. Zugleich fasst aber die Profitrate sowohl das Klassenverhältnis zwischen dem Arbeitslohn und der Mehrarbeit als auch das Verhältnis des konstanten Kapitals zur lebendigen Arbeit zusammen. Wie wir gesehen haben, entspringt der Mehrwert vollständig der erzwungenen Ausdehnung wie Intensivierung des Arbeitstages. Dass es Mehrwert überhaupt gibt, resultiert wiederum aus der bloßen Existenz von Klassen. Eine soziale Existenz, die ausschließlich auf die Lohnarbeit ausgerichtet ist, ist nicht selbstverständlich und muss daher immer wieder sozial und politisch durchgesetzt werden. Ein wesentliches Mittel dazu ist eben das konstante Kapital. Das Resultat der Arbeit geht in die Hände der Kapitalistenklasse über, so sichern sie sich das Monopol auf die Produktionsmittel. Zugleich wird es in konkreter Form als Kontroll- und Disziplinarmittel in der Produktion eingesetzt. Die Arbeit im Kapitalismus produziert also die Mittel zur weiteren Durchsetzung und Sicherung des Klassenverhältnisses. Ich fürchte, ich wiederhole mich bereits, wenn ich darauf verweise, dass diese Größen keineswegs vollständig aus dem Wertgesetz, das hinter dem Rücken der Menschen wirkt, abgeleitet werden können. Insgesamt gesehen oszilliert die kapitalistische Produktionsweise zwischen Sphären, die durch das Wertgesetz bestimmt, und solchen, die es nicht sind. Als Klassenverhältnisse sind sie immer durch Gegensatz und Konflikt bestimmt, sie können keine letzte, in sich ruhende Form finden. Die Profitrate und ihre Entwicklung ausschließlich als Resultat von Wertgrößen zu interpretieren ohne deren Fundierung im Klassengegensatz zu thematisieren, transformiert das Marxsche Denken letztlich auf die Ebene einer bürgerlichen Faktorenanalyse. Wer bloß vom „automatischen Subjekt“ (MEW 23; 169) und dem Wertgesetz spricht, versucht mit einer Schwarz-Weiß Kamera, Farbbilder aufzunehmen. Aber das Argument, die Bilder der Kamera würden beweisen, dass Rot und Grün bloße Grautöne seien, überzeugt nicht wirklich.

Das Resultat der kapitalistischen Produktionsweise ist die Produktion von Klassen, Klassenkampf ist der Kampf gegen das zur-Klasse-gemacht-werden

Das Wechselspiel von angeeignetem Mehrwert und Akkumulation dieses Mehrwerts wäre höchst unzureichend dargestellt, wenn nicht der letztlich entscheidende Punkt betont wird: Das wesentliche Resultat der kapitalistischen Produktionsweise ist sie selbst. Produktion der kapitalistischen Produktionsweise bedeutet zu allererst die aktive Produktion der Klassen. In vielen linken und marxistischen Kreisen wird fälschlicherweise angenommen, die Produktion der Klassen wäre mit der ursprünglichen Akkumulation im 18. Jahrhundert abgeschlossen. Holloway hat für diese unrichtige Auffassung ein treffendes Bild entworfen. Der Kapitalismus sei wie Frankenstein einst historisch geschaffen worden, nun sei er eben „da“. „Der Kapitalismus existiert nicht deswegen heute, weil wir ihn vor zweihundert oder einhundert Jahren erschaffen haben, sondern weil wir ihn heute erschaffen haben.“ (Holloway 2004; 6) Kapitalisten sowie das Proletariat existieren nicht einfach, sondern werden tagtäglich produziert, und zwar auf vielfältige Weise. Im Zusammenspiel sachlich vermittelter Herrschaft, dem zwanglosen Zwang der Verhältnisse so wie direkter, bewusster politischer Intervention wird permanent das Proletariat produziert.

Marx zeigt es ausführlich und an zahlreichen historischen Beispielen: „Früher macht das Kapital, wo es im nötig schien, sein Eigentumsrecht auf den freien Arbeiter durch Zwangsgesetze geltend. So war z.B. die Emigration der Maschinenarbeiter bis 1815 bei schwerer Strafe verboten.“ Und Marx verallgemeinert: „Wie sehr der Kapitalist das Dasein einer solchen geschickten Arbeiterklasse unter die ihm zugehörigen Produktionsbedingungen zählt, sie in der Tat als die reale Existenz seines variablen Kapitals betrachtet, zeigt sich, sobald eine Krise deren Verlust androht.“ (MEW 23; 599) Marx kann natürlich nur Beispiele aus seiner Epoche anführen: „Daher Wakefields Kolonietheorie, von der engli-

schen Regierung in Australien in der Praxis befolgt. Das Grundeigentum wird hier künstlich (!) verteuert, um die Arbeiter in Lohnarbeiter zu verwandeln, das Kapital als Kapital wirksam zu machen und so die neue Kolonie produktiv zu machen; … „ (MEW 42; 204)

Die gegenwärtige Form, in der die Kapitalisten politisch ihren Anspruch auf Existenz ihres tatsächlichen und potentiellen „variablen Kapitals" durchsetzen, unterscheidet sich klarerweise von den Maßnahmen des 18. und 19. Jahrhunderts in England. Doch die politische Form der Durchsetzung zählt unabdingbar zur „reinen Form" des Kapitalverhältnisses, und kann nicht unter die spezifische, historische Besonderheiten gereiht werden. Wir sind jetzt geradezu Lichtjahre von den Unterstellungen der „einfachen Warenproduktion", vom ersten Abschnitt des Kapitals entfernt. Und als ob Marx bestimmte spätere Interpretationen geahnt hätte, beharrt er auch auf der Tatsache, dass dieses Verhältnis sich niemals in eine anonyme Struktur verflüchtigen kann, sondern an Personen mit Fleisch und Blut gebunden ist. „Im Begriff des Kapitals ist der Kapitalist enthalten." (MEW 42; 420) „Das Kapital ist daher wohl von einzelnen Kapitalisten trennbar, nicht von dem Kapitalisten, der als solcher dem Arbeiter gegenübersteht." (MEW 42; 225) Marx zeigt im Detail, wie sowohl Größe und Ausmaß des Mehrwerts unmittelbar sowohl durch politische Auseinandersetzungen auf gesamtgesellschaftlicher Ebene (10 Stunden Bill) wie auch dem scheinbar unpolitischen Konflikt auf betrieblicher Ebene (Disziplin) entspringen. Er zeigt aber auch weiters, dass die Bourgeoisie ständig Status wie Reproduktion der ArbeiterInnenklasse politisch, ökonomisch und moralisch sicherzustellen versucht. Marx gibt zahlreiche Bespiele sowohl für die Methoden der Produktion des Proletariats, als auch für den Kampf dagegen. Die Intervention der Bourgeoisie nimmt oftmals die Form der Gesetzgebung an, mit der einerseits verhindert werden soll, dass die Arbeitskraft dem Kapital nicht mehr bedingungslos zur Verfügung seht (Gesetze die die Migration regeln oder den Rückzug in Subsistenzwirtschaft verhindern sollten, Versuche, die Flucht in das Bildungssystem zu unterbinden usw.). Andererseits scheut das Kapital nicht davor zurück, mehr oder minder offene Formen der Zwangsarbeit durchzusetzen. Die bewusste politische Intervention ist genuiner Aspekt der abstrakten Gesetze des Kapitals. Es sind also materielle, ideelle und politische Mittel, die das eigentliche Resultat des Kapitalismus bewirken. „Der kapitalistische Produktionsprozeß, im Zusammenhang betrachtet, oder als Reproduktionsprozeß, produziert nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der anderen den Lohnarbeiter." (MEW 23; 604)

Die Wertkritik will oder kann nicht erkennen, dass der Widerstand gegen das zur Klasse gemacht werden, die Opposition gegen die lebenslange Einpressung in das Lohnarbeitsverhältnis, den entscheidenden Inhalt des Klassenkampfes ausmacht. Dabei befindet sie sich durchaus in guter Gesellschaft mit dem von ihr salopp und pauschal abgekanzelten Traditionsmarxismus. Es ist schon grotesk: Gerade in dieser entscheidenden Frage geht die Wertkritik mit dem, was sie zu überwinden vorgibt, völlig konform. Mit der Epoche der ursprünglichen Akkumulation sei alles abgeschlossen: Klassen sind halt eben da, das sei im Kapitalismus eben so. Dass aus diesem reichlich naiven und unkritischen Blickwinkel kein adäquater Begriff des Klassenkampfes entwickelt werden kann, wundert nicht.

Der Springpunkt der Kritik der politischen Ökonomie, oder das Verhältnis zwischen kapitalistischer Ökonomie und jeder Ökonomie

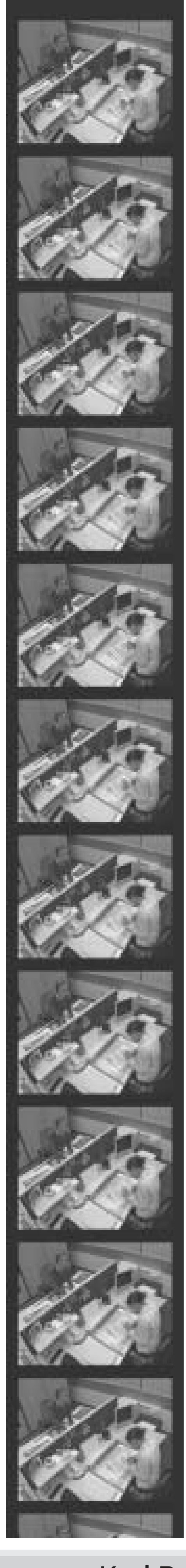
Auf den Springpunkt der politischen Ökonomie, auf den Doppelcharakter von Arbeit und Ware wurde bereits verwiesen. Jetzt ist es nötig, diese Bestimmung näher zu betrachten. Marx thematisiert die Dimensionen von Gebrauchswert und Tauschwert unter zweifachen Gesichtspunkten, einerseits als von einander unabhängig, andererseits durch ihren Gegensatz bestimmt. Die Wertkritik hingegen versucht ihre unmittelbare Identität zu begründen, wie der Wert, so auch der Gebrauchswert. So schreibt etwa Christian Höner: „Tatsächlich ist der Gebrauchswert dem Diktat des Werts gleich mehrfach unterworfen. Zum einen wird nur das hergestellt, was sich auch verwerten bzw. indirekt über die Verwertung realisieren lässt. Zum anderen beherrscht das Verwertungsdiktat den Produktionsprozess selber. Maschinerie wie Produkt sind unter dem Gesichtspunkt der Verwertung organisiert. Es ist der Produktion wie dem Produkt anzusehen, dass sie unter dem Diktat abstrakter betriebswirtschaftlicher Effektivität realisiert werden."[4] Weder der Gegensatz noch die Eigenständigkeit des Gebrauchswerts wird bedacht, statt dessen versinkt alles im Grau in Grau des abstrakten Wertes.

Werden Gebrauchswert wie Tauschwert für sich betrachtet, zeigt sich, dass beide Dimensionen keineswegs notwendig Aspekte des Selben sind und sich dialektisch bedingen. Während es möglich und nötig ist, den Gebrauchswert auch unabhängig von der gesellschaftlichen Form der Arbeit zu betrachten, ist dies beim Tauschwert nicht möglich. Dies ergibt sich schon aus dem (unterschiedlichen)

Naturanteil am Gebrauchswert. „Die Natur ist ebenso sehr die Quelle der Gebrauchswerte (und aus solchen besteht doch wohl der sachliche Reichtum) als die Arbeit…“ (MEW 19; 15) Solange das Arbeitsprodukt nicht Ware wird, solange kommt ihm nur ein Gebrauchswert zu, produziert durch konkrete Arbeit. Im Gegensatz dazu kann es keinen Tauschwert ohne Gebrauchswert, keine abstrakte Arbeit ohne konkrete geben. Marx sagt dies sehr klar, vielleicht mit zuwenig theoretischem Pomp, möglicherweise zu schlicht und zu unauffällig. „Ein Ding kann Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein. … Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein. … Endlich kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein.“ (MEW 23; 55) Wir haben also ein eindeutiges Fundierungsverhältnis, die Gebrauchswertdimension ist die Bedingung für die Tauschwertdimension, aber keineswegs umgekehrt. „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.“ (MEW 23; 57) Wie die Wertkritik, die dazu tendiert, sowohl den Tauschwert als auch den Gebrauchswert und die konkrete Arbeit als Spezifikum des Kapitalismus zu interpretieren, mit diesen Passagen umgeht, ist wahrlich ihr Problem. „Die Produktion von Gebrauchswerten oder Gütern, ändert ihre allgemeine Natur nicht dadurch, dass sie für den Kapitalisten und unter seiner Kontrolle vorgeht. Der Arbeitsprozeß ist daher zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten.“ (MEW 23; 192) Marx meint also nicht nur, dass es möglich ist, den Arbeitsprozess unabhängig von bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen zu betrachten, sondern dass es ebenso sinnvoll und erkenntnisfördernd ist. „Auf der einen Seite nennen wir die Elemente des Arbeitsprozesses verquickt mit den spezifischen gesellschaftlichen Charakteren, die sie auf einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe besitzen, und auf einer anderen Seite fügen wir ein Element hinzu, das dem Arbeitsprozess unabhängig von allen bestimmten gesellschaftlichen Formen, als einen ewigen Prozess zwischen Mensch und Natur überhaupt zukommt.“ (Resultate… 25)

Kein Begriff, sei es Ware, Tauschwert oder Gebrauchswert kann auf der Ebene der einfachen Zirkulation, also vor der Analyse der Mehrwertproduktion, wirklich voll entfaltet werden. Im ersten Abschnitt kann Marx nur zeigen, wie sich diese Begriffe aus der Perspektive der Zirkulationsoberfläche darstellen. Ihre Tiefendimension kann erst im Kontext des Klassengegensatzes verstanden werden, auf der Stufe der einfachen Zirkulation sind diese Gegensätze noch nicht voll entwikkelt. Gebrauchswert wie Tauschwert erscheinen hier noch als verschwindendes Moment der Zirkulation. In der Zirkulation W – G – W fällt die letzte erworbene Ware durch ihre Konsumation aus der Zirkulation heraus. „Wenn die Ware a gegen Geld b ausgetauscht und dieses gegen die zur Konsumation bestimmten Ware c – das ursprüngliche Objekt des Austausches für a, so fällt der Gebrauch der Ware, ihr Konsum ganz außerhalb der Zirkulation; geht die Form des Verhältnisses nichts an; …“ (MEW 42; 200) Als Endpunkt der Zirkulation W – G – W wird der Gebrauchswert der erworbenen Waren zum verschwindenden Moment der Zirkulation. Auch der Tauschwert verschwindet, kann sich nicht halten. „Es kann nicht gesagt werden, daß in der einfachen Zirkulation der Tauschwert als solcher realisiert wird. Er wird immer nur realisiert im Moment seines Verschwindens.“ (MEW 42; 184) Das allgemeine Äquivalent, Geld, ist nur erlöschender Vermittler der Tauschbewegung, es kann sich nicht fixieren, nicht vermehren. Daher kann auch Marx über die Zirkulationsform W – G – W sagen: „Ein wirkliches Verhältnis von Tauschwert und Gebrauchswert fand nicht statt.“ (MEW 42; 195) Jetzt wird wohl klarer, warum Ausdrücke wie „Warenproduktion“ „Herrschaft der Ware“ (so der Titel eines wertkritischen Seminars) oder „Warengesellschaft“ wirklich hölzerne Eisen darstellen.

Der „Springpunkt“ der politischen Ökonomie ist auf der Stufe der Zirkulationsoberfläche des Kapitalismus zwar bereits relevant, doch die Extreme sind noch nicht voll entfaltet. Die gesellschaftliche Form von Gebrauchswert wie Tauschwert, vor allem ihr Verhältnis zueinander kann auf der Stufe der „einfachen Wareproduktion“ noch gar nicht wirklich erkannt werden. Erst als Klassenverhältnis entfaltet sich der Gegensatz. „Daß es



Zustände gibt, worin selbstarbeitende Eigentümer miteinander Tauschen, wird certenly nicht geleugnet. Solche Zustände aber sind nicht die Zustände der Gesellschaft, worin das Kapital als solches entwickelt existiert; … Als Kapital kann es sich nur setzen, indem es die Arbeit als Nicht-Kapital, als reinen Gebrauchswert setzt.“ (MEW 42; 214) Aus der Perspektive der Zirkulationsoberfläche der bürgerlichen Gesellschaft erscheint der Gebrauchswert tatsächlich bloß als Nützlichkeit eines Dinges und fällt streng genommen aus der Sphäre der Ökonomie heraus. In der Zirkulation G – W – G' hingegen tritt der Gebrauchswert in die Mitte, er ist nun tatsächlich im vollen Sinn Gegensatz zum Kapital. In der einfachen Identität mit sich selbst, als bloßer Wert, kann sich das Kapital nicht vermehren. Um seinem Begriff zu entsprechen, bedarf es des Gebrauchswerts. „Mehrwert ist überhaupt Wert über das Äquivalent hinaus, Äquivalent seiner Bestimmung nach ist nur die Identität des Werts mit sich. Aus dem Äquivalent heraus kann daher nie der Mehrwert entsprießen; … er muß aus dem Produktionsprozess des Kapitals selbst entspringen.“ MEW 42; 243) Wert und Kapital können definitiv nur existieren und akkumulieren, wenn das Kapital sich (Tausch)Wertfremdes unterwerfen kann. Der mit sich selbst identische Wert ist undenkbar. Und Marx setzt auch diese hier zitierte Passage mit der Darstellung der äquivalentlosen Einsaugung der lebendigen Arbeit fort: „Die zweite Hälfte des Arbeitstags ist Zwangsarbeit…“ (MEW 42; 244)

Die Nützlichkeit des Gebrauchswerts findet im Kapitalverhältnis ihre präzise und abschließende Bestimmung: „Die einzige Nützlichkeit, die ein Gegenstand überhaupt für das Kapital haben kann, kann nur sein, es zu erhalten oder zu vermehren.“ (MEW 42; 195) Auch wenn die Diskussion um den Charakter der Gebrauchswerte der im Kapitalismus produzierten Dinge durchaus sinnvoll ist, kann eine sozialphilosophische Debatte über den Gebrauchswert dessen eigentlichen Charakter wohl nicht übergehen. „Der einzige Gebrauchswert daher, der einen Gegensatz zum Kapital bilden kann, ist die Arbeit.“ (MEW 42; 198) Während aus der Perspektive der einfachen Warenzirkulation Gebrauchswert wie Tauschwert eben als zwei entgegensetzte Bestimmungen der Ware erscheinen, entfaltet sich dieser Gegensatz zum direkten Antagonismus: Über den Gebrauchswert zu sprechen bedeutet also über den Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft, über das lebendige Arbeitsvermögen zu sprechen. Erst als Gebrauchswert der Arbeitskraft tritt uns dieser Begriff in seiner Vollbedeutung entgegen, ebenso wie der Wert nur als Kapital begriffen werden kann.[5] Wir sehen also: über Wert und Ware zu räsonieren ohne über Kapital und Klassen zu sprechen, führt zu einer völligen Unterbestimmung des Gebrauchswerts. „Als Kapital kann es sich nur setzen, indem es die Arbeit als Nicht-Kapital, als reinen Gebrauchswert setzt.“ (MEW 42; 214) Als sich verwertender Wert ist das Kapital fundamental auf „Arbeit als Subjektivität“ (MEW 42; 197) angewiesen. Und so wiederholt sich auf höherer Ebene das ursprüngliche Verhältnis von Gebrauchswert und Tauschwert, während das Kapital immer das lebendige Arbeitsvermögen benötigt, benötigen wir keinesfalls das Kapital. Während die Gebrauchswerte der Waren durch den Konsum mehr oder minder rasch verschwinden – und damit auch der Wert – ist das Verhältnis bei der Arbeitskraft umgekehrt: Ihr Gebrauch erhält Wert und schafft neuen Wert.

Der Begriff der notwendigen Arbeit

In Begriff der „notwendigen Arbeit“ (MEW 23; 553) formuliert Marx den Aspekt der Produktivkraft der Arbeit als vom Kapital unabhängig und Produktionsformationen übergreifend. Notwenige Arbeit meint nun jenes Quantum, das in jeder vergangenen und zukünftigen Gesellschaft erforderlich ist, um Leben und Reproduktion der Menschen zu sichern. „Den Teil des Arbeitstages also, worin diese Reproduktion vorgeht, nenne ich notwendige Arbeitszeit, die während derselben verausgabte Arbeit notwenige Arbeit. Notwenig für den Arbeiter, weil unabhängig von der gesellschaftlichen Form der Arbeit.“ (MEW 23; 230f) Der Ausdruck „notwendige Arbeit“ wird von Marx ganz explizit synonym mit den Begriffen „Variables Kapital“ sowie „Wert der Arbeitskraft“ (MEW 23; 553) verwendet. Marx verwendet jedoch nicht zufällig drei verschiedene Ausdrücke. Diese mehrfache Terminologie reflektiert verschiedene Gesichtspunkte. Als variables Kapital, als Arbeitslohn, kann es aus der Perspektive der einfachen Zirkulation entwickelt werden. Der Begriff der notwendigen Arbeit jedoch transzendiert Wert, Ware und Kapitalverhältnis. Marx gibt dafür ein nettes Beispiel im „Kapital“. Ob die Verhältnisse auf den „östlichen Inseln des asiatischen Archipelagus“ tatsächlich so waren, wie sie Marx der Literatur entnommen hat, sei dahingestellt. Uns geht es hier um das Verständnis des Begriffs „notwendige Arbeit“: „Gesetzt, ein solcher ostasiatischer Brotschneider brauche 12 Arbeitsstunden in der Woche zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse. Was ihm die Gunst der Natur unmittelbar gibt, ist viel Mußezeit. Damit er diese produktiv für sich selbst verwende, ist eine ganze Reihe geschichtlicher Umstände, damit er sie in Mehrarbeit für fremde Personen verausgabe, ist äußerer Zwang erheischt.“ (MEW 23; 538) Nachdem die kapitalistische Produktionsweise sich auch in diesen Teil der Erde ausbreitete, war es klarerweise mit der Muße zu Ende. Die Mehrarbeit, die zugleich den Mehrwert produziert, erweist sich als erzwungene

Verlängerung des Arbeitstages über das Ausmaß der notwendigen Arbeitszeit hinaus. Und auch hier stoßen wir auf das Ungleichgewicht, den Springpunkt der Kritik der politischen Ökonomie. Der Begriff der notwendigen Arbeitszeit ist auch ohne Rekurs auf kapitalistische Verhältnisse sinnvoll. Umgekehrt jedoch kann der Kapitalismus nur als Überschreitung begriffen werden, als erpresste Mehrarbeit über das notwendige Ausmaß der Arbeitszeit hinaus.

Der Begriff der produktiven Arbeit

Diese doppelte Betrachtungsweise der Arbeit ist auch beim Begriff „produktive Arbeit" relevant. Ein und dieselbe Arbeit kann sowohl produktiv wie unproduktiv sein, obwohl sie haargenau dieselben Gebrauchswerte produziert. „Arbeit desselben Inhalts kann daher produktiv und unproduktiv sein." (Resultate… 70) Marx gibt dazu ein kleines Bespiel: „Ein Schulmeister, der andre unterrichtet, ist kein produktiver Arbeiter. Ein Schulmeister, der als Lohnarbeiter in einem Institut mit andren engagiert ist, um durch seine Arbeit das Geld des Entrepreneurs der knowledge mongering institution zu verwerten, ist ein produktiver Arbeiter." (Resultate… 70) Auf der Ebene des Gebrauchswerts gibt es keinen Unterschied, wohl aber auf der Ebene der Wertproduktion. Auch jener Schulmeister, der bloß „andere unterrichtet" vermehrt Wissen und Kenntnisse. Auch ein mit Spenden finanziertes Programm zur Senkung der Analphabetenrate produziert gesellschaftliche Wirkung, ist konkrete nützliche Arbeit, auch wenn sie keinerlei Kapital vermehrt und im engen Sinne also unproduktive Tätigkeit ist. Da der Ausdruck produktive wie auch unproduktive Arbeit auf ein- und dieselbe Tätigkeit bezogen werden kann, enthält dieser Begriff nichts Wertendes. „Nur der Arbeiter ist produktiv, der Mehrwert für den Kapitalisten produziert oder zur Selbstverwertung des Kapitals dient." (MEW 23; 532) Der Terminus „produktiv" wird strikt auf die Essenz des Kapitalismus, die Aneignung unbezahlter Mehrarbeit bezogen. Wird die konkrete Arbeit für sich betrachtet, so spricht Marx zumeist von nützlicher Arbeit. „Darin ist schon zugegeben, daß nur die Arbeit, die Kapital produziert, produktiv ist; daß also die Arbeit, die das nicht tut, wie nützlich sie immer auch sein mag – sie kann ebenso schädlich sein – für die Kapitalisierung nicht produktive, hence unproduktive Arbeit ist." (MEW 24; 226f, Hervorhebung im Original) Mir kommt es hier darauf an, auf die strikte doppelte Thematisierung der Arbeit bei Marx hinzuweisen. Einerseits ist sie immer auf die Produktion des abstrakten Werts zu beziehen, andererseits ist sie – als konkrete Arbeit – auch unabhängig davon zu betrachten. „Die Unfähigkeit den Arbeitsprozess selbstständig und doch zugleich als eine Seite des kapitalistischen Produktionsprozesses zu begreifen…." (Resultate… 27) Wird diese „zwieschlächtige Natur" (MEW 23; 56) der Arbeit verneint, wird zugleich der Kern der Marxschen Auffassungen verneint.

Produktivkräfte = etc.

Aber wie steht es nun mit der Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit? Auf den ersten Blick scheint dieses Thema geradezu ein Eldorado der hegelianisierenden Marxinterpretation zu sein. Dies stellt sich üblicherweise folgendermaßen dar: Um einen Extramehrwert zu erzielen, versucht jedes individuelle Kapital die Produktivkraft der Arbeit in seinem Betrieb zu erhöhen. Das geschieht durch den Einsatz neuer und verbesserter Maschinen (immer unter der Voraussetzung, das die Gesamtinvestitionssumme sinkt). Nach und nach verbreitet sich das neue Produktionsverfahren. Der individuelle Vorteil, der Extramehrwert verschwindet, das Spiel beginnt von vorne. Als Resultat ergibt sich – ungewollt – eine allgemeine Erhöhung der Produktivkraft der Arbeit, das Werk der List der Vernunft. Zugleich scheint die Dynamik der kapitalistischen Produktionsweise aus der strengen Immanenz des Kapitalverhältnisses zu rühren. Michael Heinrich scheint dieser Darstellung zuzustimmen, wenn er resümierend schreibt: „Die entscheidende Steigerung der Produktivkraft der Arbeit wird durch die Verwendung von Maschinen erreicht." (Heinrich 2004; 108) Diese Sichtweise erlaubt umgekehrt KritikerInnen des Marxschen Denkens von Fortschrittsoptimismus, Industriefetischismus zu sprechen, oder vom Umschlagen der Produktivkräfte in Destruktivkräfte, eine Entwicklung die Marx nicht erkennen konnte, weil er ein fortschrittsoptimistischer Schriftsteller des 19. Jahrhunderts gewesen sei …. usw. usf.

Der Verdacht, hier würden notwendige Unterscheidungen verwischt und nicht genügend berücksichtigt wird, unter anderem dadurch erhärtet, dass Marx gerade im Abschnitt, in dem er den Mechanismus des Extramehrwerts analysiert (MEW 23; 334 – 340), den Begriff der Maschine mit keinem Wort erwähnt! Das mag verwundern, aber es ist so. Marx formuliert hingegen ganz lakonisch: „Es gelänge nun einem Kapitalisten, die Produktivkraft der Arbeit zu verdoppeln…" (MEW 23; 335) Wo und wodurch lässt Marx offen.

Um erkennen zu können, dass die Entwicklung der Produktivität keineswegs untrennbar mit dem Mechanismus der Mehrwertproduktion verklammert ist, ist es nötig sehr genau und präzise, die einzelnen Aspekte des Themenkreises Produktivität zu

differenzieren. Zwischen der unmittelbaren Produktivkraft der Arbeit (A) und den sie bewirkenden Momenten (B) ist strikt zu unterscheiden.

(A) Die Produktivkraft der Arbeit ist ein Zeitmaß. Die Produktivität der Arbeit ist gleich der konkreten Arbeitszeit, die für die Produktion eines Gutes nötig ist. Steigt die Produktivkraft so sinkt die Arbeitszeit, fällt die Produktivkraft, so steigt sie. Wird der Arbeitstag als fixe Ausgangsgröße angenommen so gilt daher: je höher die Produktivkraft, desto mehr Güter können in derselben Zeit hergestellt werden. Die Produktivkraft der Arbeit ist für die Wertproduktion unmittelbar relevant. Sinkt die notwendige Arbeitzeit, so sinkt auch der produzierte Wert und umgekehrt.

(B) Davon sind die Momente zu unterscheiden, die auf die Produktivkraft einwirken, also alle Umstände, Verhältnisse die bewirken, dass die notwendige Arbeitszeit sinkt oder steigt. Es ist eben nicht nur ein Moment, etwa der Einsatz von Maschinen, sondern eine ganze Reihe von letztlich unabschließbaren und niemals vollständig zu nennenden Einflüssen, die auf die Produktivkraft der Arbeit einwirken und sie bestimmen. Marx drückt dies unter anderem durch das etc aus, mit der er seine Aufzählungen provisorisch beendet. „Die Produktivkraft der Arbeit ist durch mannigfache Umstände bestimmt, unter anderem durch das Geschick der Arbeiter, die Entwicklungsstufe der Wissenschaft und ihrer technologischen Anwendbarkeit, die gesellschaftliche Kombination des Produktionsprozesses, den Umfang und Wirkungsfähigkeit der Produktionsmittel und durch Naturverhältnisse.“ (MEW 23; 54) Die Steigerung der Produktivkräfte der Arbeit „…resultieren von Wissenschaft, Erfindungen, Teilungen und Kombination der Arbeit, verbesserten Kommunikationsmitteln, Schaffung des Weltmarkts, Maschinerie etc. …“ (MEW 42; 229)

Das Entscheidende ist nun: diese Faktoren gehen keineswegs wertbildend in den Produktionsprozess ein. Eigentlich müsste diese Aussage für MarxleserInnen eine Selbstverständlichkeit sein, nicht zuletzt deshalb, weil Marx immer wieder die Wirksamkeit der Naturverhältnisse für die Arbeitsproduktivität nennt. Freilich tritt die Natur als Faktor im Zuge der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung zurück und Faktoren wie Entwicklung der Technik, die allgemeine gesellschaftliche Kommunikation, Bildung usw. kurzum der *General Intellect* wird immer bedeutender. Um es nochmals zu betonen: Diese Faktoren bestimmen zwar die gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeitszeit, gehen aber als solche nicht in den Wert der produzierten Waren ein. „Einmal entdeckt, kostet das Gesetz über die Abweichung der Magnetnadel im Wirkungskreis eines elektrischen Stroms oder über die Erzeugung von Magnetismus im Eisen, um das ein elektrischer Storm kreist, keinen Deut.“ Und in der Fußnote setzt er hinzu: „Die Wissenschaft kostet dem Kapitalisten überhaupt ‚nichts’, was ihn durchaus nicht hindert, sie zu exploitieren.“ (MEW 23; 407) Der verbrauchte elektrische Strom geht wohl als Teil des konstanten Kapitals in den Wert der Ware ein, aber nicht die Entdeckung und Erforschung des Stroms. Die Arbeitszeit, die es kostet, eine Maschine zu konstruieren und zusammenzubauen geht wohl in ihren Wert ein, aber nicht die allgemeinen gesellschaftlichen Voraussetzungen dieser Produktionsarbeit. Aber ohne Entwicklung der Schrift, ohne Entwicklung der Mathematik, der Naturwissenschaft usw. gäbe es diese Arbeit, die eine bestimmte Maschine konstruieren kann (und die in Folge bei ihrem konkreten Einsatz die Produktivkraft jener Arbeit steigert, die diese Maschine verwendet), gar nicht. Die tatsächlich zu verausgabende Arbeitszeit bei der Konstruktion dieser Maschine ist das Messbare, die „Mächte der Wissenschaft und der Natur wie der gesellschaftlichen Kombination und des gesellschaftlichen Verkehrs“ (MEW 42; 602), die die Fähigkeiten eben dieser Arbeit bewirken, sind das Unmessbare. Der Anteil der Schrift am Arbeitsvermögen lässt sich ebenso wenig herausrechen wie der Anteil der internationalen Vernetzung, die Formen der Arbeitsteilung, Kooperationen usw. Ein derartiges Maß wirkt auch nicht hinter dem Rücken der Produzenten. Diese Faktoren erscheinen zwar als Produktivkraft des Kapitals, fallen dem Kapital jedoch kostenlos und automatisch in den Schoß.

Daher ist die oben zitierte Aussage von Heinrich, die entscheidende Steigerung der Produktivkraft der Arbeit würde durch Einsatz der Maschine bewirkt, irreführend. Gewissermaßen werden die Umstände, die auf die Produktivkraft der Arbeit einwirken und die Produktivkraft einer bestimmten, konkret ausgeübten Arbeit, kurzgeschlossen. Mit Focus auf die Maschine scheint die



Produktivkraft unmittelbar mit dem Wertgesetz verknüpft. Denn die Maschine wird nur dann eingesetzt - und in diesem Punkt hat Heinrich völlig recht - wenn die Investitionssumme aus konstantem plus variablen Kapital sinkt, und nicht, wenn Konstruktion und Einsatz rein technisch möglich wären. Die allgemeinen Voraussetzungen der Produktivkraft der Arbeit erscheinen jedoch nicht wertbildend in der Produktion, im Gegensatz zur tatsächlich angewandten Arbeit.

Im sogenannten Maschinenfragment in den „Grundrissen" antizipiert Marx meiner Meinung nach eine Entwicklung, in der die beiden analytisch zu trennenden Aspekte der gesellschaftlich durchschnittlich notwendigen Arbeitzeit, also das Maß der Produktivkraft der Arbeit einerseits und die Voraussetzungen, die die Produktivkraft der Arbeit bestimmen andererseits, völlig aus dem Gleichgewicht geraten. Das Verhältnis zwischen Produktivkraft (der Arbeit) und Produktivkräften (der Faktorenreihe) ist kein statisches. Marx versucht einen möglichen gesellschaftlichen Zustand zu antizipieren, in dem eben der gesellschaftliche Hintergrund so bedeutend wird, dass die tatsächliche Arbeitszeit tendenziell zu vernachlässigen wäre. Das Bestimmende wird überaus wesentlicher als das Bestimmte. Wenn die Produktivkraft der Arbeit durch die „Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden" massiv steigt, und wenn weiters auch die Produktion der „powerful effectiveness - selbst wieder in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet" (MEW 42; 600), dann wird das Unmessbare immer wesentlicher und das Messbare zum verschwindenden Faktor. Die allgemeinen gesellschaftlichen Voraussetzungen und Verhältnisse für die Produktivkraft der Arbeit sind so bedeutend, dass die tatsächlich benötigte Arbeitszeit dagegen unwesentlich wird. Ob und welchem Ausmaß sich die gesellschaftliche Entwicklung diesem Zustand annähert, möchte ich hier offen lassen. Worauf es mir ankommt, ist die Tatsache, dass die Dimension des Wertmaßes, also die gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeitszeit, bestimmt durch die konkrete Produktivkraft der Arbeit auf Momenten beruht, die jenseits des Wertgesetzes als allgemeine, nicht lokalisierbare und nicht messbare gesellschaftliche „mannigfache Umstände" (MEW 23; 54) gegeben sind. Das gilt laut Marx für jede Gesellschaft.

Die Grenzen des Wertgesetzes II – verliert es an Geltung?

Unter anderem wird von Antonio Negri die These vertreten, das Wertgesetz könne im Postfordismus nicht mehr als (Mit)Regulator von Produktion wie Distribution angenommen werden. Wir haben bereits gesehen, dass die Existenz wie Größe der Mehrarbeit, mithin des Mehrwerts und daher letztlich das Kapital, ausschließlich durch den Klassengegensatz bestimmt wird. Das einzige Gesetz, wenn man dieses Verhältnis überhaupt Gesetz nennen kann, ist eben der Klassenkampf, der sich konkret als Kampf gegen das Hineinpressen in die Lohnarbeit mittels mannigfacher Mittel manifestiert – die Palette reicht von offenem Zwang zu verschiedenen imaginären Formen. Gewalt ist hier das Gesetz in reiner Form, sei es als zwangloser Zwang der Verhältnisse, sei es durch direkte Machtausübung. Es ist nun freilich richtig, dass bei der Realisierung des Mehrwerts, sprich beim Verkauf der Waren und Dienstleistungen wieder das Wertgesetz relevant wird. Wir finden also das Wertgesetz an den Polen der Kapitalzirkulation G – W – G'. Sowohl beim Einkauf der Rohstoffe wie der Arbeitskraft ist das Wertgesetz zu unterstellen, ebenso beim Verkauf des Warenkapitals. Die Zirkulationsform ist detaillierter auch als G – (W-konstant, W-variabel) … P … W' – G' anzuschreiben. Der Produktionsprozess beginnt mit der Zirkulation G – (W-konstant, W-variabel), der in Vorperioden angeeignete Mehrwert wird gegen Arbeitslöhne sowie Produktionsstoffe getauscht, dann folgt die eigentliche Produktion (P), der Ware wird zusätzlicher Wert durch die lebendige Arbeitskraft hinzugeführt, dann der Verkauf des Warenkapitals. Sowohl die erste als auch die letzte Metamorphose (W' – G') kann als durch das Wertgesetz geregelt bestimmt werden. Die eigentliche Aneignung der unbezahlten Mehrarbeit fällt jedoch begrifflich außerhalb des Kreises des Wertgesetzes. Negri meint hingegen, auch die erste und die letzte Metamorphose finde keineswegs auf dem Boden und den Gesetzen der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, der Warenzirkulation statt. Obwohl ich dies in Zweifel ziehe, im entscheidenden Punkt stimme ich überein: das Klassenverhältnis, die Ausbeutung besitzt kein Maß. Das Klassenverhältnis kann letztlich nur ein direkt Politisches sein. Auch wenn der Kapitalist X sowohl beim Einkauf der Arbeitskraft sowie des konstanten Kapitalteils, als auch beim Verkauf des produzierten Warenplunders auf das Wertgesetz als Regulationsgröße stößt; Maß und Form der Ausbeutung können nur politisch von der Gesamtklasse der KapitalistInnen durchgesetzt und organisiert werden. Da es für die Größe des Mehrwerts kein ökonomisches Gesetz gibt (im Gegensatz für die einfache Zirkulation der Waren) kann es sich nur um ein unmittelbar soziales Verhältnis handeln, das ohne das Dazwischentreten einer vermittelten Instanz (Wertgesetz) aus dem Klassenkampf resultiert. Die Thesen Negris bereiten also nur jenen wirkliche Probleme, die meinen, die kapitalistische Produktionsweise würde insge-

samt und seit Anbeginn an durch das Wertgesetz geregelt, eine Auffassung, die den Marxschen Ausführungen diametral entgegensteht.

Zugleich spricht auch einiges für die These von Negri. Wenn es stimmt, dass die allgemeinen Faktoren, die die Produktivkraft der Arbeit bestimmen, verglichen mit der tatsächlich aufzuwenden Arbeitszeit immer wesentlicher werden, wenn also der von Marx in den Grundrissen antizipierte gesellschaftliche Zustand eintritt, dass die „riesigen Gesellschaftskräfte" zum wesentlichen Faktor werden, muss die Bedeutung der gesellschaftlich durchschnittlich notwenigen Arbeitszeit als Maß des Warenwertes notwendig sinken. Allerdings, und dafür spricht auch einiges, wird es das Kapital nicht einfach hinnehmen, dass die Faktoren der Arbeitsproduktivität seiner Kontrolle entgleiten. Es ist wohl kein Zufall, dass neben dem Verkauf von Waren die juridische Durchsetzung von Rechtsansprüchen, Patenten, Lizenzen kurzum die Rentenform ein wesentlicher Hebel der Kapitalakkumulation wird. In diesem Zusammenhang ist auch die These von Paolo Virno so bemerkenswert: Neben dem Kommando über die tatsächlich ausgeübte Arbeit wird die Befehlsgewalt über das reine Arbeitsvermögen für die Herrschaft des Kapitals offenbar immer wichtiger. Und eben weil das Verfügen nicht nur über die konkret geleistete Arbeit, sondern über das Vermögen selbst, über Potenz, *dynamis* der Arbeitskraft wesentlich wird, ermöglicht und erfordert dies so etwas wie Biopolitik: „Die Biopolitik ist nur ein Effekt, eine Nachwirkung oder eben eine Ausformung des vorgängigen – historisch und philosophischen – Umstandes, der darin besteht, dass das Vermögen als Vermögen entäußert und erworben wird." (Virno; 2005; 116) Die Herrschaft des Kapitals wird von der bloßen Anwendung der Arbeitskraft (durch die Methoden der relativen wie absoluten Mehrwertproduktion) auf diese selbst ausgeweitet, andererseits zeigt sich zugleich die ganze politische und schöpferische Dimension des Arbeitsvermögens: „Die *potenzielle* Dimension der Existenz erlangt eben nur in Gestalt der Arbeitskraft die entsprechende Bedeutung." (Virno 2005; 116) Verweisen die aktuellen Formen des Klassenkampfes der Bourgeoisie nicht doch auf die Erosion des Wertgesetzes?

Mit diesen Überlegungen haben wir uns ein wenig von der Rezeption des „Kapitals" entfernt. Es ist mir auch kein Problem, viele Fragen offen zu lassen. Entscheidend ist, Begriffe und Thesen anzubieten, die es einmal überhaupt erlauben, Prozesse zu erkennen und diese in angemessener Form diskutierbar zu machen. Und an der Fähigkeit, dies zu leisten, ist jedes Denken zu messen.

Von Entgegensetzungen, Konflikten und Kämpfen zum Monismus des Werts: zur Denkbewegung der Wertkritik

Die zumeist recht plakativ formulierte These von der Bedeutungslosigkeit des Klassenkampfes in wertkritischen Kreisen, beruht letztlich auf der monistischen Einebnung der Entgegensetzungen, der Zerrissenheit, der Disharmonie der kapitalistischen Gesellschaft. Die Fremdheit von Kapital und lebendiger Arbeit wird wegtheoretisiert. Es ist letztlich der mit sich selbst identische abstrakte Wert, in dem alles verschwindet. Die soziale Wirklichkeit entpuppt sich als Variation des Immergleichen. Der Wert ist überall, alles ist der Wert. Die Schranke der Kapitalakkumulation finde ihre Grenze nur in sich selbst. Der Wert stürzt sich letztlich selbst in die Krise. Der Monismus der Ökonomie ist nicht neu: Wir finden ihn massiv vertreten im bürgerlichen Denken. Die Eigenlogik der Ökonomie erfordere eine Rationalität, ein Steuerungsmedium, eine Handlungslogik. „Geldrechnung, nicht aktueller Geldgebrauch, ist daher das spezifische Mittel rationaler Beschaffungswirtschaft." (Weber 1976; 45) Das ist von Max Weber, der sich in wertkritischen Kreisen nicht zufällig einer bestimmten Beliebtheit erfreut. Nur, was bei Weber (möglicherweise) eher affirmativ gedacht, wäre im Sinne der Wertkritik kritisch zu interpretieren. Die Gesellschaft ist eingeebnet, ohne Spannung, ohne treibende Konflikte, ohne das Unbeherrschbare. Die Wahrheit der Eindimensionalität des ökonomischen Feldes sei von AutorInnen wie Weber erkant worden, nun gelte es diese Einsicht kritisch zu wenden. Diese Sichtweise muss darauf hinauslaufen, Marx zu unterstellen, er hätte auf seine Analysen den Klassenkampf quasi aufgepfropft. „Mehrwert ist überhaupt Wert über das Äquivalent hinaus, Äquivalent seiner Bestimmung nach ist nur die Identität des Werts mit sich." (MEW 42; 243) Aber was ist jenseits des Äquivalents?

E-mail: k.reitter@gmx.net

Verzeichnis der Sigeln

MEW = Marx Engels Werke, Berlin 1964ff
Resultate… = Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt 1969

Zitierte Literatur

Marx, Karl; „Das Kapital, Band 1" = MEW 23
- „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie" = MEW 42
- „Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses" = Resultate…
Holloway, John; (2002), „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen" Münster
- (2004) „Aufhören, den Kapitalismus zu machen", Wien, grundrisse # 11
Virno, Paolo; (2005), „Grammatik der Multitude / Die Engel und der General Intellect", übersetzt von Klaus Neundlinger, Wien

Anmerkungen:

1 Für sich genommen sind die Grundlagen der Wertkritik nicht all zu komplex. Wertkritik beruht einfach auf dem Verfahren, die Entgegensetzung von Tauschwert und Gebrauchswert, von konkreter und abstrakter Arbeit, von Arbeits- und Verwertungsprozess monistisch einzuebnen. Der gesellschaftliche Horizont bleibt jener der einfachen WarenbesitzerInnen, mit allen verbundenen contrafaktischen Unterstellungen (Gleiche und Freie tauschen Äquivalente aus). Da der ganze Prozess jedoch der Bewegung G – W – G´ unterliegt, unterliege die gesamte Gesellschaft und alle Klassen gleichermaßen dem Fetisch und der Entfremdung, dem Diktat des automatischen Subjekts. That's it.

2 http://www.balzix.de/a-jappe_Kap%204%20-%20Krise%20-%20End_08-2005.html

3 Nadja Rakowitz, „Einfache Warenproduktion. Ideologie und Ideal", Freiburg 2000

4 http://www.streifzuege.org/str_autor_hoener_einf.html

5 Wenn wertkritische AutorInnen über den Gebrauchswert räsonieren, so bleibt wie nicht anders zu erwarten, der Gebrauchswert im eigentlichen Sinne, eben jener der Arbeitskraft, außerhalb des Blickfeldes. Die „Fähigkeit, Vermögen seiner Leiblichkeit" (MEW 42; 208), kurzum das Arbeitsvermögen, „absolut gleichgültig gegen ihre besondere Bestimmtheit, aber jeder Bestimmtheit fähig" (MEW 42; 218), wird auf derselben Ebene wie die fixierte Eigenschaft von „Brötchen" abgehandelt: „Der Gebrauchswert gibt nur in einem abstrakten Sinn Nützlichkeit an: Nützlichkeit überhaupt." Es ist im Grunde unglaublich, dass die „potentia" (MEW 23; 192) des lebendigen Arbeitsvermögens mit der Eigenschaft toter Dinge zusammengeworfen wird. Zudem wird eine völlig sinnlose gedankliche Abstraktion als gesellschaftlich konstitutiv behauptet. Aber auch zum Gebrauchswert der Ware selbst finden sich recht abenteuerliche Aussagen: „Marx nennt die konkret-sinnliche Gestalt der Ware den Gebrauchswert. Bei Marx ist der Gebrauchswert noch eine überhistorische Kategorie." Hier ist wohl alles durcheinander gebracht worden. Diese zwei Sätze widersprechen sich. Ware ist die Elementarform der kapitalistischen Produktionsweise. Das wird auch von der Wertkritik so gesehen, die die historische Lesart des Kapitals strikt ablehnt. Wenn nun Marx, wie es Christian Höner behauptet, den Gebrauchswert als Merkmal der Ware bestimmt, denn ordnet er den Gebrauchswert einer ganz bestimmten historischen Epoche zu und bestimmt ihn eben dadurch keineswegs als überhistorisch. Logisch wäre gewesen, wenn der Autor geschrieben hätte: Marx bestimmt den Gebrauchswert als Merkmal des Arbeitsproduktes schlechthin, dann hätte der Folgesatz gepasst. Da aber Höner den Mythen der Wertkritik folgt, wonach Arbeit und Gebrauchswert Spezifika des Kapitalismus darstellen, schreibt er im ersten Satz diese Auffassung Marx zu, um im zweiten dann seine tatsächliche Position wiederzugeben. Marx ist natürlich keineswegs blind gegenüber der Tatsache, dass der je spezifische Gebrauchswert die Merkmale der Epochen trägt. Immerhin nimmt er auch Branntwein und die christliche Bibel als Warenbeispiele. Ob Marx den Branntwein für einen überhistorischen Gebrauchswert hält, darüber wäre nach dem Genuss einiger Stamperln wohl zu diskutieren, aber die Bibel? Den LeserInnen wird eine feine dialektische Formulierung angeboten, die das Verhältnis schlussendlich klärt: „Der Gebrauchswert ist nur die Konkretion der Abstraktion des Werts." Diese Aussage ist mir freilich zu hoch, aber „Konkretion der Abstraktion", das klingt schon nach was. Im Grunde versucht Höner einfach die Realabstraktion vom Gebrauchswert zum Tauschwert, den Marx im „Kapital" unterstellt, wenn er von der Gleichsetzung der Produkte als Werte spricht (Verg. MEW 23; 88), umzudrehen. Alle Zitate aus: http://www.streifzuege.org/str_autor_ hoener_ einf.html

Andrea Benino und Max Henninger

Multitudo formidolosa
Zu den Aufständen in den banlieues

Am 27. Oktober 2005 sterben zwei junge Einwohner der Pariser Vorstadt (*banlieue*) Clichy-sous-bois in einem Trafohäuschen an schweren Verbrennungen; ein dritter überlebt mit lebensgefährlichen Verletzungen. Die französische Regierung behauptet, die drei seien vor einer Gruppe Polizisten geflüchtet, aber nicht verfolgt worden – wobei sich der zweite Teil dieser Aussage schnell als zweifelhaft erweist. In derselben Nacht kommt es zu Straßenschlachten zwischen anderen Einwohnern des Vororts und der Polizei: Molotow Cocktails werden geworfen und mehr als zwanzig Polizisten verletzt. Drei Tage später wird in den Zeitungen von Revolte gesprochen: die Polizei hat an der für Muslime heiligsten Nacht des Fastenmonats Ramadan Tränengasgranaten in eine Moschee in Bousquets geworfen. Hunderte Autos und zahlreiche Gebäude – von Schulen und Einkaufszentren bis zu Polizeizentralen – werden in Clichy-sous-bois und neun weiteren Pariser Vorstädten in Brand gesteckt.

Die Unruhen, die sich am 3. November nach Dijon und in der folgenden Woche in ein Dutzend andere Städte ausbreiten, halten den gesamten Monat November an. Am 8. November erklärt Staatspräsident Jacques Chirac den Ausnahmezustand. Er greift dabei zurück auf ein Gesetz, das am 7. April 1955 im Kontext des algerischen Befreiungskrieges verabschiedet und bis 2005 nur in den (post-)kolonialen Territorien Frankreichs angewendet worden ist. Der Ausnahmezustand erlaubt Ausgangssperren, Straßensperren, erhöhte Haft- und Geldstrafen und eine praktisch uneingeschränkte Medienzensur. Er wird nach wenigen Tagen bis zum Februar 2006 verlängert.

Die *banlieues* der französischen Großstädte – in den 60er und 70er Jahren errichtet und lange schon durch eine außergewöhnlich hohe Erwerbslosigkeit und eine ebenso starke Polizeipräsenz ausgezeichnet – sind in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt durch Unruhen in die Schlagzeilen gelangt. Die Ursachen der jüngsten Unruhen sind allerdings nicht nur in polizeilichen Ausschreitungen, sondern auch in den rassistischen Aussagen des französischen Innenministers Nicolas Sarkozy zu suchen. Dieser hat die Einwohner der *banlieues* als „Abschaum“ (*racaille*) bezeichnet und außerdem erklärt, die Vorstädte „auskärchern“ zu wollen (*nettoyer au Kärcher*). Für viele Einwohner der *banlieues* wird nicht nur die Anspielung auf den Begriff der

„ethnischen Säuberung“ mehr als deutlich gewesen sein, sondern auch die auf einen von den Franzosen während des Algerienkrieges verwendeten Ausdruck: damals war wiederholt von der „Säuberung eines Viertels“ die Rede gewesen (*nettoyer un quartier*). Die Entscheidung, auf ein Gesetz aus der Kolonialzeit zurückzugreifen, bestätigt eindeutig, dass sich die französische Regierung entschlossen hat, auf die Respektforderung aus den *banlieues* mit einer Strategie der quasi-militärischen Repression zu antworten. Dazu, diese Strategie mit jener zu vergleichen, die vor einem halben Jahrhundert im Algerienkonflikt zum Einsatz kam, wird geradezu eingeladen. Sarkozys Rhetorik bricht mit jedem Diskurs, der eine mögliche „Integration“ der Nachkommen afrikanischer Einwanderer vorsieht, und bekennt sich ausdrücklich zu einer Kontinuität mit der französischen Kolonialpolitik.

Der Aufstand in den *banlieues* ist in den internationalen Medien Gegenstand zahlreicher Kommentare gewesen. Dabei ist eine Vielfalt von rechten und linken Positionen formuliert worden. Bei den Interpretationsschemen, die den meisten rechten Kommentaren zugrunde liegen (Vergleich zwischen dem Aufstand und dem Terrorismus im Mittleren Osten; Aussagen über den wesenhaft aggressiven, kriminellen und respektlosen Charakter der MigrantInnen), stößt man selten auf anderes als die Gemeinplätze einer bereits allzu vertrauten, konservativ-autoritären und rassistischen Rhetorik. Diese Rhetorik hat sich gegenüber der Weigerung der Aufständigen, ethnizistische oder religiöse Diskurse zu formulieren, als vollkommen inhaltsleer erwiesen. Die Gruppen, die in den französischen Vorstädten gegen die Polizei angetreten sind, waren weder ethnisch noch kulturell homogen, und die erste aggressive Handlung rassistischen Charakters war der oben erwähnte Polizeiangriff auf eine Moschee. Auch das Schreckgespenst eines teuflischen, europaweiten Netzwerks von Al-Qaida-Anhängern hat nach diesen Ereignissen einiges an Überzeugungskraft eingebüßt.

Jene fortschrittsgläubigen multikulturalistischen Diskurse, die von einem harmonischen Parallelismus zwischen der Konstitution eines zunehmend vereinheitlichten Weltmarkts und der Integrierung der Bürger und Bürgerinnen in pluralistischen Gesellschaften ausgehen, sind insofern nicht weniger unglaubwürdig geworden, als Formen rassistischer Diskriminierung eindeutig zu den wichtigsten Auslösern des Aufstands gehören. Für Sarkozy und jene, die ihm politisch nahestehen, scheint eine solche Diskriminierung mit der Globalisierung der Wirtschaft alles andere als unvereinbar zu sein; sie scheint sich ihnen im Gegenteil als notwendige Ergänzung der wirtschaftlichen Globalisierung darzustellen – als unverzichtbares Instrument zur Kontrolle der sozialen Auswirkungen jener Ausgrenzungsprozesse, die sich als eine der wichtigsten Folgen der Marktintegration erwiesen haben.[1]

Was die von linken TheoretikerInnen vorgelegten Analysen des Aufstands angeht, lässt sich festhalten, dass auch diese selten über den Rückgriff auf altbekannte Begriffsformeln hinausgelangt sind. Eine ausführliche linke Analyse des Aufstands in den *banlieues*, die den eigenen Begriffsapparat dort zu revidieren versteht, wo es der veränderte Charakter der soziopolitischen Verhältnisse verlangt, steht noch aus.[2]

Das erste Problem, dem sich eine solche Analyse zu stellen hätte, wäre das der Anwendung des Kolonialgesetzes von 1955. Was bedeutet es, dass ein als Antwort auf einen antikolonialen Befreiungskampf konzipiertes Gesetz ein halbes Jahrhundert später auf dem Territorium der (post-)kolonialen Nation selbst angewandt wird – in deren Hauptstadt sogar? Die Bedeutung dieser Entwicklung scheint uns zumindest darin zu bestehen, dass sie die geopolitischen Unterscheidungen in Frage stellt, auf denen die Imperialismustheorien der 60er und 70er Jahre beruhten – allen voran die Unterscheidung zwischen dem Zentrum und der Peripherie des kapitalistischen Weltsystems. Die Theorien des Imperialismus, lange Zeit eine wichtige Grundlage linker Analysen, sind insofern problematisch geworden, als sie fast immer mit einer Aufteilung des globalen Raums arbeiten, die weitgehend der maoistischen Rhetorik von den „drei Welten“ entspricht. Dieses Modell behandelt die in ihm unterschiedenen Machtblöcke als vollkommen monolithisch und übersieht dabei all jene inneren Spaltungslinien, die über die an sich noch viel zu allgemeine Unterscheidung zwischen Arbeit und Kapital hinausgehen. Mit dem Niedergang des Ostblocks und dem Ende des Kalten Krieges gilt es, die Aufmerksamkeit auf jene Mikroterritorien zu lenken, die sich nicht nur am Rande der alten imperialistischen Zentren, sondern auch innerhalb dieser herausbilden. Die Grenzlinien zwischen diesen Mikroterritorien tendieren heute dazu, wichtiger zu werden als jene zwischen den in den 60er und 70er Jahren analysierten Makroterritorien.

Michael Hardt und Antonio Negri scheinen uns zwei der aufmerksamsten Beobachter dieser Entwicklung zu sein. So diskutabel viele andere Aspekte ihrer Theorie bezüglich der Herausbildung einer neuen post-imperialistischen Weltordnung auch sein mögen: die von Hardt und Negri angestellten Überlegungen zur Hinfälligkeit der alten Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie und zu den daraus sich ergebenden politischen

Konsequenzen scheinen uns der Realität zu entsprechen. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass Hardt und Negri in ihrer Definition der neuen post-imperialistischen Weltordnung auf den Begriff der *u-topia* (wörtlich „Nicht-Ort“) Bezug nehmen.[3] Eben dieser Begriff veranlasste Carl Schmitt schon 1947, von einer Aufhebung des engen Zusammenhangs zwischen „Ordnung“ und „Ortung“ zu sprechen, von dem jene Theorien der nationalstaatlichen Souveränität ausgehen, auf denen wiederum die Imperialismustheorie aufbaut.[4] Sowohl die Überlegungen von Hardt und Negri wie auch die von Schmitt scheinen uns zwei wichtige Bezugspunkte für jeden Versuch darzustellen, die aktuelle Situation in Frankreich zu begreifen. Der Rückgriff auf das Kolonialgesetz von 1955 verweist nicht nur auf die Kontinuität zwischen militärischer und polizeilicher Repression, die Hardt und Negri im Rahmen ihrer Analyse der post-imperialistischen Souveränität aufdecken, sondern auch auf jene neue Zentralität des Bürgerkriegsbegriffs, über die Schmitt bereits einiges zu sagen wusste: wenn die Trennung zwischen Innen und Außen, nationaler und internationaler Ordnung unklar wird, gleicht sich der polizeiliche Eingriff insofern dem militärischen an, als der Feind nicht mehr notwendig außerhalb der Grenzen des Nationalstaats verortet werden muss, sondern ebensogut innerhalb dieser Grenzen in Erscheinung treten kann.[5]

Ganz allgemein lässt sich sagen, dass die Repressionsstrategie der französischen Regierung eine merkwürdige Verbindung von Kontinuität und Diskontinuität aufweist – ein paradoxales Aufpropfen der Wiederholung auf die Differenz. Auf den Aufstand wurde durch den Rückgriff auf ein vor einem halben Jahrhundert verabschiedetes Gesetz geantwortet, doch der Kontext, in dem das Gesetz zum Einsatz kam, unterschied sich grundlegend von denen seiner früheren Anwendungen. Hinter der zeitlichen Kontinuität (Rückgriff auf das Kolonialgesetz) verbirgt sich eine räumliche Diskontinuität (Anwendung des Gesetzes auf dem Territorium der *grande nation* selbst).

Solche Beobachtungen zur Repressionsstrategie der französischen Regierung bleiben natürlich unvollständig, solange sie nicht mit Überlegungen zu den besonderen Eigenschaften des Aufstands selbst einhergehen. Die Unruhen in den *banlieues* sind wiederholt mit dem Pariser Mai verglichen worden, wobei dann regelmäßig die Unterschiede zwischen diesen zwei Ereignissen betont wurden: der Pariser Mai fand im Stadtzentrum statt, und seine ProtagonistInnen waren politisch organisierte Arbeiter und StudentInnen; dieser Aufstand fand in den Vororten statt und ging weitgehend aus von Erwerbslosen und prekär Angestellten, die weder selbst politisch organisiert waren noch auf Analysen und Strategien anderer zurückgegriffen haben.[6] Hier kann also nicht mehr von einem paradoxalen Nebeneinander von zeitlicher Kontinuität und räumlicher Diskontinuität die Rede sein.

Die Diskontinuität ist sowohl zeitlich wie räumlich: zeitlich, weil es keinerlei historische Verbindungslinie zwischen dem Mai 1968 und dem Oktober 2005 gibt, die persönlichen und kollektiven Geschichten der *banlieue*-Einwohner und der militanten Arbeiter und StudentInnen vielmehr vollkommen heterogen sind; räumlich, weil der Aufstand von 2005 nie das Stadtzentrum erreicht hat, wo jener von 1968 hingegen begann und endete. Versuche, den Aufstand in den *banlieues* vermittels der Begrifflichkeit des Hegelmarxismus der 60er Jahre zu interpretieren – z.B. durch die Rede von einer „Klasse an sich,“ die erst noch „Klasse für sich“ zu werden habe – scheinen uns eine Verkennung dieser Diskontinuitäten darzustellen.[7] Die Heterogeneität der historischen Erfahrungen bedingt jene der Weltanschauungen. Hinter dem Aufstand in den *banlieues* verbirgt sich eine Geschichte von Kämpfen, die nicht mit der Geschichte der sich um 1968 konstituierenden Linken identisch ist. Ereignisse wie das polizeiliche Massaker hunderter FLN (Front de Libération Nationale) Militanten im Oktober 1961 sind jahrzehntelang von dieser Linken ignoriert worden, während es durchaus wahrscheinlich ist, dass sie im historischen Gedächtnis der banlieue-EinwohnerInnen eine wichtige Rolle spielen.[8]

Die Rede von der kommenden „Klasse für sich“ scheint uns symptomatisch für das Versagen vieler linker Intellektueller zu sein, die Diskursverweigerung der Aufständigen – ihren Verzicht auf Slogans und Formeln – politisch zu interpretieren. Wichtiger als die Suche nach latenten politischen Inhalten scheint es uns, in dem Aufstand eine politische Entwicklung zu erkennen, die sich bereits vollzogen hat. Die Abwesenheit theoretischer Analysen hat den Aufstand nicht daran gehindert, das Versagen des europäischen Neoliberalismus brutal offen zulegen – durch das Aufzeigen der verborgenen Aspekte jenes politischen Projekts, das beansprucht, die Lösung sozialer Konflikte dem Markt und dem freien Austausch der in ihm agierenden Akteure überlassen zu können.[9] Die Zustände in den *banlieues* sind zweifellos selbst eine Folge dieses Wirtschaftsmodells, das im übrigen durchaus fähig ist, identitätspolitische Forderungen für sich zu instrumentalisieren, indem es ehemals dem Sozialstaat überlassene Aufgaben an die Vereine religiöser und kultureller Minderheiten delegiert.[10] Einer der radikalsten Aspekte des Auf-

stands scheint uns in der Abwesenheit identitätspolitischer Slogans und Forderungen zu bestehen: den Aufständigen in den *banlieues* ist es gerade deshalb gelungen, die neuen ordnungspolitischen Dispositive der west- und mitteleuropäischen Nationalstaaten in eine Krise zu versetzen, weil sich der Aufstand nicht durch einen identitätspolitischen, sondern vielmehr durch einen kritischen (gegen Ghettoisierung, Rassismus und soziale Ausgrenzung gerichteten) Charakter auszeichnete.[11]

Darauf bestehen bedeutet nicht, den Aufstand allein deshalb positiv zu bewerten, weil er über den engen Rahmen der politischen Institutionen und ihrer Rhetorik hinausgegangen ist. Es bedeutet vielmehr, den Blick auf einige grundlegende Aspekte der (europäischen und globalen) Realität zu richten, in der wir uns heute befinden. Der Aufstand scheint uns eine Leere in der politischen Ordnung Frankreichs und der europäischen Nationen im Allgemeinen aufgezeigt zu haben – eine Leere, die für diese Ordnung konstitutiv ist und sich in jener Ghettoisierung, Ausgrenzung und Gewalt manifestiert, der sich immer weitere Bevölkerungsschichten ausgesetzt sehen, damit der Markt und sein kulturelles Gegenstück, die multiethnische Gesellschaft, als Sieger ohne Gegenstreiter auftreten können. Die Wirklichkeit, die uns der Aufstand vor Augen geführt hat, ist anderer Art. Es ist genau diese Andersheit, die in der Diskursverweigerung der Aufständigen zum Ausdruck kommt.

Des Weiteren wäre es eine grobe Fehleinschätzung, in dem Aufstand ein Ereignis zu sehen, das nur Frankreich betrifft. Indem wir dies behaupten, denken wir nicht so sehr an die Brandstiftungen, die im November 2005 in zahlreichen europäischen Städten, von Berlin bis Bologna, stattgefunden haben, sondern vielmehr an das, was oben über den veränderten Charakter der lokalen und kontinentalen Territorialität, die daraus folgende Militarisierung der Polizei und die neue Zentralität des Bürgerkriegsbegriffs gesagt wurde. Auch ein Ereignis wie die Verhängung des Ausnahmezustands in New Orleans nach den vom Hurrikan Katrina verursachten Verwüstungen ist für das Verständnis der Unruhen in den *banlieues* relevant. Das klägliche Versagen der US-Regierung beim Umgang mit ihrer eigenen innenpolitischen Krise hat die vollständige Abwesenheit einer jeden wirksamen Vermittlung zwischen BürgerInnen und Staat aufgezeigt. In New Orleans hat sich ebenso wie in Frankreich der staatliche Eingriff auf eine bloße Polizeiaktion reduziert. Wenn diese Polizeiaktionen häufig die Bilder in Erinnerung gerufen haben, die uns alltäglich aus dem Mittleren Osten erreichen, dann deshalb, weil der Hobbes'sche *populus* in New Orleans ebenso wie in Frankreich einer vorstaatlichen, sich in ihrer Ungezähmtheit jedem Gesellschaftsvertrag entziehenden *multitudo* gewichen zu sein scheint.

Die Radikalität dieser Entwicklung besteht darin, dass sie nichts weniger als die Grundlagen der neuzeitlichen Staatstheorie in Frage stellt. Der Vater jener Theorie – derselbe Thomas Hobbes, dem Schmitt seine Bewunderung zu zollen nicht müde wurde – stellte sich selbst die Aufgabe, den politischen Konflikt außerhalb der Staatsgrenzen zu verlagern. Die Umsetzung eines solchen Projekts wird heute augenscheinlich immer schwieriger.

Das erklärt, warum sich zahlreiche AutorInnen, die die Anfänge der neuzeitlichen Staatstheorie untersucht haben, um die Grundtendenzen der heutigen Politik zu verstehen, auf den großen Gegenspieler von Hobbes, den Spinoza des *Politischen Traktats*, zurückgekommen sind. Die neue Aktualität der spinozistischen Politiktheorie, von Autoren wie Antonio Negri und Étienne Balibar nachdrücklich betont, ergibt sich daraus, dass der Konflikt in dieser Theorie nicht außerhalb, sondern innerhalb des Staates verortet wird.[12] In Spinozas Staatslehre gibt es keinen einheitlichen und befriedeten *populus*, sondern nur eine *multitudo*, deren Fähigkeit zum autonomen politischen Handeln niemals endgültig stillgestellt werden kann: jede politische Ordnung ist von der ständigen Drohung der Gehorsamsverweigerung überschattet.

Die Rückkehr zu den Autoren des 17. Jahrhunderts scheint uns nicht wenig zum Verständnis der jüngsten Veränderungen jener politischen Dispositive beitragen zu können, die heute in den wirtschaftlich führenden kapitalistischen Staaten am Werk sind. In diesem Sinne kann die Auseinandersetzung mit den während der Genese des neuzeitlichen Staates angestell-



ten Überlegungen die Entwicklung neuer, unserer veränderten politischen Realität adäquater Begriffe unterstützen. Dabei kann es freilich nicht darum gehen, ein weiteres groß angelegtes Revolutionsepos zu schreiben, um dieses dann durch Hinweise auf die Klassiker der politischen Philosophie auszuschmücken; vielmehr gilt es, die theoretische Arbeit in einem historischen Bewusstsein zu verankern, das sich stets seinen kritischen Charakter bewahren muss.

Die mit dem Aufstand in den *banlieues* auf den Plan getretene *multitudo* ist offenbar nicht jene, die viele Theoretiker zum neuen revolutionären Subjekt erklärt haben, ohne sie dabei mit einem Körper auszustatten und ohne sie auf einem spezifischen Territorium zu verorten.[13] Die Feinheiten des vielbesungenen postmodernen und immateriellen Subjekts sind der Gewalt jenes politischen Akteurs gewichen, den Spinoza noch als *multitudo formidolosa* oder furchtbare Menge zu bestimmen wusste.[14] Diese *multitudo formidolosa* muss selbstverständlich in ihrem Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Übergang zu einer postfordistischen Wirtschaftsordnung gesehen werden.

Nur kann dabei nicht von den überaus wirksamen Ausgrenzungsmechanismen abgesehen werden, dank derer sich dieser Übergang vollzieht. Die vielen tausend Aufständigen, die in Frankreichs Großstädten auf die Straße gezogen sind, haben sich aufgelehnt gegen die Deregulierung des Arbeitsmarktes, die soziale Ausgrenzung und die staatliche Gewalt. Sie haben damit bewiesen, dass der soziale Konflikt auch nach den zahllosen Lobreden auf die gesellschaftlich stabilisierende Wirkung der *new economy* noch lange nicht der Vergangenheit angehört.

Der Übergang zum Postfordismus bringt außer Kapitalflucht, der Rekrutierung billiger Arbeitskräfte im Ausland und der damit einhergehenden Verschärfung der sozialen Konflikte im Inland eben auch die Ausbreitung von *banlieues* und Ghettos mit sich: in diesen wirtschaftlich aufgegebenen Gebieten wird die Krise der fordistischen Massenproduktion keineswegs durch die Ausweitung des Dienstleistungssektors und die neuen Technologien der „immateriellen Produktion" kompensiert. Als „schwächstes Glied" der postfordistischen Gesellschaften stellen die EinwohnerInnen dieser Gebiete ein Versuchsobjekt für Repressions- und Kontrolltechniken dar, die später auf andere Bevölkerungsgruppen ausgeweitet werden können. In diesem Zusammenhang scheint es uns betonenswert, dass auch ein nachdrücklich für die Zentralität der immateriellen Arbeit argumentierender Theoretiker wie Christian Marazzi anerkennt, dass „die Kontrolltechniken der postfordistischen Gesellschaft mit dem *Raum* und mit dem *Territorium* zu tun haben, da der zunehmend immaterielle Charakter der Arbeit Disziplinartechniken erfordert, über die sich die aktive Bevölkerung territorial in den Griff bekommen lässt" (Marazzi 1998: S. 119).[15]

Die Lebensbedingungen in den europäischen Ghettos widerlegen tagtäglich die Propaganda der neoliberalen Ideologen. Die Untragbarkeit der neoliberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik ist in dem Gewaltausbruch, den Frankreich zwischen Oktober und November 2005 erlebt hat, mehr als deutlich zum Ausdruck gekommen. Der französische Aufstand – ein Aufstand im Herzen Europas – hat eine Wunde aufgerissen, die so schnell nicht verheilen wird. Dieser Aufstand scheint uns nichts anderes zu sein als eine direkte und gewaltsame Ablehnung jener beschleunigten Ghettoisierung, die aus den jüngsten Veränderungen des globalen Kapitalismus folgt. Er scheint uns mit anderen Worten eines der Mittel darzustellen, derer sich die *multitudo* der Großstädte bedienen kann, um ihre Haltung nicht nur gegenüber einer einzelnen politischen Episode, sondern auch gegenüber den heute geltenden wirtschaftlichen und politischen Machtverhältnissen insgesamt auszudrücken.

Während des französischen Aufstands hat diese *multitudo* jene Fähigkeit zum autonomen Handeln unter Beweis gestellt, die den wirtschaftlich und politisch Privilegierten Furcht einflößt. Der Aufstand in den *banlieues* war weder die Bestätigung rassistischer Stereotypen noch eine an die radikale Linke adressierte Forderung nach politischen Strategien, sondern einfach die Ausübung jener Freiheit, die das neue, im Herzen der postkolonialistischen Staaten sich konstituierende Kollektivsubjekt „zwar nicht nach einem ausdrücklich formulierten Rechtsgesetz, aber doch stillschweigend für sich in Anspruch nimmt" (Spinoza 1994: S. 141).[16]

E-Mail: 1978@inventati.org



Zitierte und im Text erwähnte Literatur

Althusser, Louis (1994). Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. In: Ders., Écrits philosophiques et politiques II (Paris), S. 539-579.

Balibar, Étienne (1997). Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses. In: Ders., La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx (Paris), S. 57-99.

Hardt, Michael; Antonio Negri (2000). Empire. Cambridge, MA.

Marazzi, Christian (1998). Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica. Turin.

Negri, Antonio (1981). L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza. Mailand.

Schmitt, Carl (1991). Glossarium. Berlin.

- (1997). Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Plublicum Europaeum. Berlin.

Spinoza, Baruch (1994). Politischer Traktat. Übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Hamburg.

Virno, Paolo (2002). Grammatica della moltitudine. Rom.

Anmerkungen:

1 Dass die Konsolidierung des EU-Marktes von zunehmend unberechenbaren, mit Fragen der Migration und der Schwarzarbeit zusammenhängenden Konflikten begleitet ist, geht nicht nur aus der Situation in den europäischen Abschiebeknästen, sondern auch aus den einige Wochen vor dem Aufstand in den *banlieues* in Ceuta und Melilla ausgebrochenen gewaltsamen Konfrontationen zwischen MigrantInnen und Grenzpolizisten hervor.

2 Ein materialistisches Theorieverständnis scheint uns die Forderung nach einer „Schau" zu beinhalten, die nicht bei der bloßen Kontemplation ahistorisch begriffener Kategorien stehenbleibt, sondern die eigenen Interpretationsschemen einer fortgesetzten Überprüfung und Revision unterzieht – dabei immer jenen Überschuss an Realität im Auge behaltend, der auch dem ausführlichsten Begriffsapparat entgeht.

3 Siehe Hardt/Negri 2000: S. xii.

4 Schmitt 1991: S. 38-43 (Eintrag vom 21. November 1947). Siehe auch Schmitt 1997.

5 Damit wird der Begriff der Territorialität keineswegs hinfällig. Vielmehr handelt es sich um die Herausbildung neuer Formen von Territorialität, in denen die Wechselwirkung zwischen globalen und lokalen Entwicklungen einen viel direkteren Charakter annimmt als jemals zuvor.

6 Zu den TheoretikerInnen, die den Aufstand in den *banlieues* mit dem Pariser Mai verglichen haben, zählt z.B. Sandro Mezzadra (in einer am 19. November 2005 in Bologna gehaltenen Diskussion).

7 Antonio Negri hat in einem am 14. November 2005 von der italienischen Tageszeitung La Stampa veröffentlichen Interview auf diese Hegelschen Kategorien zurückgegriffen. Unsere Kritik seiner Bemerkungen folgt jener, die Franco Berardi (Bifo) während der bereits erwähnten Diskussion in Bologna formuliert hat.

8 Wir danken Stephan Geene und den anderen Mitarbeitern des Berliner Verlags B-Books dafür, uns auf das Massaker von 1961 hingewiesen zu haben. Bis heute liegen nur wenige Untersuchungen dieses Massakers vor. Eine Auswahl findet sich im Sammelband Le 17 octobre 1961: Un crime d'Etat à Paris, Paris 2001.

9 Dass der Aufstand in den *banlieues* der Formulierung einer politischen Analyse vorausging besagt freilich nicht, dass eine solche Analyse jetzt nicht auf der Tagesordnung steht. Wir können nur unterstreichen, dass sich eine solche Analyse nicht mit der unkritischen Wiederbelebung veralteter Begriffsapparate zufrieden geben kann, als handle es sich bei diesen Begriffsapparaten um transzendentale und überhistorische Strukturen, die ungestört jenseits der gesellschaftlichen Realität und ihrer Veränderungen fortbestehen. Vielmehr muss eine solche Analyse die Fähigkeit unter Beweis stellen, vom veränderten und veränderbaren Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse auszugehen, um neue Begriffe zu prägen, die die Fortsetzung der Kämpfe erlauben. Wir bestehen also auf der Notwendigkeit einer Theorie a posteriori. In den während der 80er Jahre von ihm zu Papier gebrachten Fragmenten zum „aleatorischen Materialismus" hat Louis Althusser wertvolle Überlegungen zu den Voraussetzungen eines solchen theoretischen Ansatzes angestellt. Siehe Althusser 1994.

10 Es lohnt sich, daran zu erinnern, dass die ersten größeren Aufstände in den *banlieues* während der 90er Jahre stattfanden, also zu der Zeit, als die französische Regierung jene Politik des neoliberalen „Sozialkahlschlags" umzusetzen begann, den Großbritannien und die USA bereits während der 80er Jahre probten. Nicht weniger betonenswert ist es, dass sich Sarkozy stets für eine Zusammenarbeit mit den in jenen Jahren sich formierenden, religiös orientierten Vereinen offen gezeigt hat.

11 Auf der institutionellen Ebene hat Frankreich mit der Zurückweisung der EU-Verfassung im Frühjahr 2005 einen vergleichbaren Verweigerungsprozess erlebt. Ohne die grundlegenden Unterschiede zwischen dem Referendum über die EU-Verfassung und dem Aufstand in den *banlieues* herunterzuspielen, meinen wir doch festhalten zu können, dass beide Ereignisse Ausdruck eines dramatischen Legitimitationsdefizits des europäischen Neoliberalismus sind. In diesem Sinne glauben wir auch unsere These bekräftigen zu können, dass der Aufstand in den *banlieues* kein Ausbruch blinder Gewalt war, sondern vielmehr ein bewusster Angriff auf ein bestimmtes politisches Projekt (das neoliberale Programm der gegenwärtigen französischen Regierung). In diesem Zusammenhang lohnt es sich auch, den scheinbar „wahllosen" Charakter der Brandstiftungen in Frage zu stellen. Tatsächlich weisen viele der von den Aufständigen beschädigten und zerstörten öffentlichen Gebäude (Poststellen, Grundschulen usw.) zumindest ein gemeinsames Merkmal auf: dass sie nämlich mit einer französischen Nationalflagge versehen sind.

12 Siehe Negri 1981, Balibar 1997 und die in diesen zwei grundlegenden Untersuchungen enthaltenen weiteren Literaturangaben.

13 Siehe z.B. Virno 2002.

14 Siehe Baruch Spinoza, Politischer Traktat, Kapitel 8, Abschnitt 4 (Spinoza 1994: S. 140).

15 Übersetzung der Verfasser. Hervorhebung im Original.

16 Der vollständige Satz lautet im lateinischen Original: Causa igitur, cur in praxi imperium absolutum non sit, nulla alia esse potest, quam quia multitudo imperantibus formidolosa est, quae propterea aliquam sibi libertatem obtinet, quam, si non expressa lege, tacite tamen sibi vindicat obtineque (Baruch Spinoza, Politischer Traktat, Kapitel 8, Abschnitt 4). Wir verwenden hier die in den Literaturangaben zitierte Übersetzung von Wolfgang Bartuschat.

Martin Birkner

Auf Uhren schießen ~ Gedanken zu einem Symposium über John Holloways Buch „Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen”

Neben Hardt und Negris Buch Empire (Hardt/ Negri 2003) ist *Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen* (Holloway 2002) wohl das meistdiskutierte Buch in Sachen revolutionärer Theoriebildung der letzten Jahre.[1] Ein Symposium der britischen Zeitschrift *Historical Materialism* widmete sich im vergangenen Jahr der Thematik. Da ein wesentlicher Aspekt des Klassenkampfes in der Theorie, dem sich die grundrisse-Redaktion verschrieben hat, in der Vorstellung und Reflexion linker Debatten außerhalb des deutschen Sprachraums besteht, sollen im vorliegenden Essay die Debattenbeiträge präsentiert und kommentiert werden.[2] Wie *Historical Materialism* überhaupt so ist auch die theoretische Spannbreite des Symposiums für hiesige Verhältnisse nahezu unvorstellbar breit. Ob dies allerdings zu einer fruchtbaren Diskussion unter den TeilnehmERn geführt hat, ist aus der Zeitschrift selbst nicht ersichtlich und muss auch – aus Gründen die im Folgenden genannt werden – bezweifelt werden. In der Ausgabe 13. 4. von *Historical Materialism* wurden neben einer editorischen Vorbemerkung fünf Debattenbeiträge sowie eine summarische Antwort von John Holloway abgedruckt.

Dass auf zwei der fünf Beiträge nicht eingegangen wird, mag als arrogante Haltung gegenüber gewissen marxistischen Strömungen kritisiert werden; der Autor dieser Zeilen ist jedoch überzeugt, den LeserInnen einiges an Mühsal zu ersparen, die aus der Wiederkehr der immergleichen trotzkistischen Mantras (Daniel Bensaid) oder dem vulgärmaterialistischen Abqualifizieren der Hollowayschen Gedanken als „Idealismus”, „Nein zum Marxschen Kapital” und ähnlichen Schagworten (Michael A. Lebowitz) resultieren. Drei Beiträge – auch sie sind unterschiedlich gelagert in Kritik und Herangehensweise – lassen sich hingegen auf Holloways Theorie im Gegensatz zu den beiden vorgenannten ernsthaft ein. Sie sollen im Folgenden vorgestellt werden. Im Anschluss daran wird die Antwort John Holloways dokumentiert, die trotz ihrer Kürze wiederum Rückschlüsse hinsichtlich der

Plausibilität der zuvor geäußerten Kritiken zulässt. Abschließend wollen Fragen noch auf Leerstellen in Holloways Buch und auch in den Symposiums-Beiträgen, aber auch auf mögliche Anknüpfungspunkte hingewiesen werden. Eine Maxime aus Holloways Antwort mag auch hier gelten: *„Mich interessiert nicht die ‚Analyse herrschender Gruppen' sondern die Bewegung des Kapitals als soziales Verhältnis"* (277). Hinzuzufügen wäre freilich noch – ganz im Sinne John Holloways – „im Hinblick auf seine Überwindung".

Bevor ich mich im einzelnen mit den Beiträgen auseinandersetze möchte ich noch kurz auf die begrifflichen Achsen hinweisen, um die sich die Diskussion dreht: Dies ist zum einen die (theoretisch-praktische) Frage nach dem Stellenwert der Negativität sowie der Zentralität des Fetischismusbegriffes (eines Fetischismusbegriffes, der als *prozessualer*, als Prozess der Fetischisierung und dem Kampf dagegen zu verstehen ist), zum anderen jene (politisch-praktische) nach der unmöglichen Möglichkeit von Organisierung und Konstitution. Die oben bereits angesprochen Leerstelle bei Holloway wie seinen Kritikern wird sich abschließend noch einmal auf die Stellung und/oder Bewegung dieser beiden Achsen zu- und/oder voneinander auftun – hoffentlich produktiv.

Negative Dialektik, synthesefrei

Marcel Stoetzler´s Beitrag dreht sich um die Negative Dialektik im Zentrum des Hollowayschen Theoriegebäudes. Als autonomer Adornit (was jenseits des kleinen Teichs so alles möglich ist) wirft Stoetzler einen scharfen Blick auf die Kraft, aber auch auf die Unzulänglichkeiten und Vermengungen, die Holloways Verständnis von Negativität implizieren: Der Klassenkampf ist nicht eine Auseinandersetzung bereits fertig konstituierter sozialer Entitäten sondern vielmehr eine um und gegen das Klassifiziert-Werden. Soweit folgt Stoetzler der Argumentation Holloways: *„Nur insofern wir nicht ArbeiterInnenklasse sind, kann die Frage nach Emanzipation überhaupt gestellt werden, aber nur insofern wir die ArbeiterInnenklasse sind, haben wir das Bedürfnis, sie zu stellen"* (195). Er teilt auch das daraus resultierende nicht-reduktionistische Verständnis von Politik. Der Kampf gegen das Klassifiziert-Werden ist eine Artikulation des Nicht-Identischen gegen die identifikatorischen Bewegungen von Kapital, Partei, Nation und Staat.

Diese auf Negativität begründeten Subjektivitäten vermengen aber, so Stoetzler, drei verschiedene Aspekte zu einem indifferenten „Fluss des Tuns": Das „Tun im Allgemeinen", das „Schreien gegen die Herrschaft" und den „wirkungsvollen Widerstand" gegen ebendiese (vgl. 197). Das Prinzip der Würde dient Holloway dabei als ein, der quasi-anthropologische Einsatz des Fluss des Tuns als ein anderer Bestandteil der nach Stoetzler unzulässigen Vermengung dreier zu unterscheidender Aspekte der sozialen Auseinandersetzung. Die Abgrenzung der Aspekte sei aber von großer Bedeutung nicht zuletzt in der Bekämpfung reaktionärer (Gesichtspunkte) sozialer Bewegungen, wie beispielsweise eines „antisemitischen Antikapitalismus" (204, was wieder ziemlich an diesseits des kleinen Teichs erinnert ...).

Dass es dabei keinen der Dialektik von Fetischismus und Entfetischisierung externen Maßstab gibt, ist gleichzeitig und –wertig Notwendigkeit der streng immanenten Konzeption Holloways und wirft doch ein zentrales Problem des paradoxen Revolutionsbegriffes von Holloway auf. Stoetzler: *„Was Holloway kreative Macht (i.O. "power-to-do", Anm. MB) nennt, kann nur in der aktuell vorherrschenden Form als instrumentelle Macht (i.O. power-over, Anm. MB) existieren"* (203). Wie ist also Entfetischisierung, wie ist Revolution überhaupt denkbar, wenn wir uns notwendig in einem Fetischuniversum bewegen? Hier bewegt sich Holloway auf dünnem Eis, wenn er, wie von Stötzler oben kritisiert, Zuflucht in den quasi-ontologischen Sphären des „Tuns im Allgemeinen" suchen muss.

Auch der vielleicht „all-zu-dialektische" Machtbegriff Holloways weist analoge Schwächen auf. Die *„instrumentelle Macht [ist] nichts weiter als die Metamorphose kreativer Macht und deshalb vollkommen von dieser abhängig"* (Holloway 2002, 51). Die Bewegungen der kreativen Macht können sich nur als gleichzeitig *innerhalb des Raumes der und antagonistisch* zur instrumentellen Macht artikulieren. Holloway nennt dies „Anti-Macht, etwas, das sich radikal von instrumenteller Macht unterscheidet" (ebd.). Die Verwandlung der Metamorphose zum radikal Anderen, von der Kreativität zum „Anti" zeigt bereits die Schwierigkeiten an. Wenn dann der revolutionäre Prozess die Macht gleich gänzlich auflöst, dann scheint die Sonn´ wahrlich ohn´ Unterlaß: *„Anti-Macht ist deshalb keine Gegenmacht, sondern etwas sehr viel Radikaleres: Es ist die Auflösung instrumenteller Macht, die Emanzipation kreativer Macht. Dies ist die große, absurde(sic!), unvermeidliche Herausforderung des kommunistischen Traums: durch die Auflösung instrumenteller Macht eine freie Gesellschaft* ***ohne Machtbeziehungen*** *zu schaffen"* (Holloway 2002, 51f., Herv. MB).

Die Beziehungen zwischen verschiedenartigen sozialen Kämpfen stellt sich über die „Gemeinsamkeit ihres negativen Kampfes gegen den

Kapitalismus” (209) her. Wie aber sieht die Beziehung der rein negativen Kämpfe zum unhintergehbaren „Fluss des Tuns” aus? Welche Rolle spielt das Begehren der Beteiligten, die gemeinsamen Wünsche und Ängste? Holloway verortet die revolutionären Prozesse zunächst in der Sphäre des Alltäglichen. Ist aber genau das Zerbrechen der kapitalistisch verfassten Zeit, das von Holloway geforderte „Schießen auf die Uhren” (274)[3] nicht die bestimmte Negation des Alltäglichen? Während Stoetzler angesichts der „Identifizierungs-Gefahr” der von Holloway ins Treffen geführten „taktischen Identität” aller neu aufkeimenden sozialen Bewegungen (Frauen, Schwarze, Homosexuelle, Indigene) lieber doch auf das vermeintlich sichere Terrain aufklärerischer Kritik flüchtet (213f.), packt Massimo De Angelis die Problemstellungen deutlich entspannter an. Er stellt nicht wie Stoetzler die negative Dialektik, sondern eine „immer schon existierende Multitude der verschiedenen ‚JAs'“ (so Guido Starosta in seiner Einleitung, 165) sowie die Frage nach Möglichkeit und Notwendigkeit politischer Organisierung ins Zentrum seines Beitrages.

Der Beitrag von Massimo De Angelis beginnt mit einem wichtigen Hinweis methodischer Natur oder vielmehr mit einem Dilemma. Wolle mensch die Aussagen von Holloways Buch ernst nehmen, so verbietet sich jede *Definition*, jedes „es geht um dies oder das” (233). Gleichzeitig möchte De Angelis aber den gemeinsamen Boden *definieren*, den er durch und über seine politische und theoretische Arbeit mit Holloways Buch teilt.

So wirft De Angelis sein anfängliches Vorhaben, nämlich in seinem Schreiben über das Buch dessen Intuition, mithin die, dass jede Definition, jede Identifikation Herrschaft bedeutet, sofort wieder über den Haufen, um das Gemeinsame zu definieren, nein, es vielmehr aus dem Vorwort der englischsprachigen Ausgabe von „Die Welt verändern ohne die Macht zu ergreifen” herbeizuzitieren: *„Wie können wir trotz alledem unsere eigene Kraft verstehen, unsere Fähigkeit eine andere Welt zu erschaffen?”* (234). Dies führt ihn schnurstracks zu seinen zwei zentralen Kritikpunkten, dem „NEIN” als Ausgangspunkt sowie der „Abwesenheit der Problematik von Organisation” (235). Diese zwei Punkte, unter den Titeln „Kommunikation der Kämpfe” und „Konstituierende Macht” auch aus der – im Übrigen von De Angelis wie von allen anderen Autoren des *Historical Materialism*-Symposiums auffällig unauffällig be- und verschwiegenen – Theorie Hardt und Negris bekannt, bilden fortan den Fokus der Überlegungen De Angelis´. Allerdings nicht ohne Umwege, auf denen sich bei näherer Betrachtung allerdings vortrefflich fragend voranschreiten lässt.

St. John says ...

Gegen den Schrei der Negativität, das NEIN als Ausgangspunkt setzt De Angelis eine „Multitude von JAs”, die dem vereinheitlichenden Moment – eben *als* NEIN – insofern entgehen, als dass sie Bedürfnisse und Wünsche, Affekte und verschiedenste soziale Beziehungen vorstellen, nicht weniger also als die Fähigkeit, eine andere Welt ins Werk zu setzen. De Angelis gesteht jedoch ein, dass auch ein radikal anderer Ausgangspunkt mitnichten bereits die Frage nach der „alternativen Artikulation” (237) dieser Multitude „als der zentralen Problematik der Revolution” (ebd.) beantwortet. Dies führt uns zum Verhältnis von Schreien, Sprechen und Tun. De Angelis stellt zunächst die Hollowaysche Entgegensetzung von Sprache und Schrei infrage. Wenn Holloway schreibt, *„[i]m Gegensatz zum Schrei negiert das Wort nicht. Und das Wort schließt auch nicht einfach Tun mit ein, wie es der Schrei tut”* (Holloway 2002, 35), dann wischt er mit einem Federstreich sämtliche Argumente sprechakt- und diskurstheoretischer Natur (mithin deren zentrales, nämlich dass Sprechen Tun ist) vom Tisch und redet einer längst überwunden geglaubten Entgegensetzung von Schrei = Negativität = Tun = Dialektik = Einheit von Theorie und Praxis und Sprechen = Denken = Positivität = Trennung von Theorie und Praxis das Wort (vgl. Holloway 2002, 35f.).[4]

... yes!

Dem setzt De Angelis die notwendige Verbundenheit von Sprechen und Tun entgegen, die Frage ist nicht „ob”, sondern „‚wie‘ das Wort und der Diskurs ein Moment des Tuns sind” (241). Dieses „Wie” ist nicht nur Anstoß für das Nachdenken über das Verhältnis von theoretischer und politischer Praxis sondern auch Hintergrund des politischen Einsatzes hinsichtlich der Rollen und der Beziehung von Imagination und Konstitution (vgl. 241) für die Überwindung von Herrschaft im Allgemeinen und jener des Kapitalverhältnisses im Besonderen. Dies führt zum zweiten Themenkomplex in De Angelis´ Text, der Frage nach Organisation oder vielmehr nach Organis*ierung* (245). Und wieder wird die Negativität als Ausgangspunkt zurückgewiesen. Um nicht der notwendig herrschaftlich verfassten Subjekt-Objekt-Dialektik inklusive ihrer identifikatorischen Ausgangsmomente und der auf politischem Terrain damit verbundenen Zweck-Mittel-Rationalität auf den Leim zu gehen, muss der zwangsläufig reduktionistische Ursprung im Schrei (im Singular) zurückgewiesen werden. Erst die Mannigfaltigkeit unserer JAs ermöglicht eine nichthierarchische Form von Organisierung, die die Vielfalt unserer sozialen

Beziehungen adäquat zum Ausdruck bringen kann: *„Da gibt es keine Entschuldigung, kein Zögern, dein* **Modus** *(mode) des Tuns, des* **Organisierens** *spricht für die Art (type) von Welt, die du willst, ja sie* **sind** *diese Art von Welt!"* (245, Herv.i.O.)

Aber wie?

De Angelis Verständnis von Organisation beruht also auf der Positivität unserer sozialen Beziehungen. Vor diesem Hintergrund kann er dann auch gesellschaftliche Kämpfe in Kommunikation miteinander bringen. Dabei nützt ihm – paradoxer Weise (246) – der emphatische Begriff des Tuns bei Holloway: Wenn Individuen nicht nur als Mitglieder partikularer Gruppen unterdrückt sind sondern die gesellschaftlichen Antagonismen auch die Individuen selbst durchziehen, dann eröffnet sich genau an dieser Stelle die Möglichkeit des gemeinsamen politischen und also organisierten Bearbeitens dieser Widersprüche. Allerdings birgt der radikal positive Machtbegriff der „vielen JAs" auch eine vollständige Auslöschung der negativen Dialektik Holloways mit sich, was wiederum zu einem Verständnis von sozialer Auseinandersetzung führt, sich diese als Kampf der (zweier?) Titanen, ausgestattet mit der jeweiligen „kreativen Macht" vorzustellen (vgl. auch 244). So leicht macht es sich De Angelis aber dann doch nicht, sind die Titanen doch in uns beziehungsweise konstituieren ihre Verhältnisse immerhin unsere Subjektivität. Politische Bewegungen, ihre Organisierung und Strategie erschaffen in der Auseinandersetzung der an ihr beteiligten Subjekte ihre eigenen Maßverhältnisse, die bei allem Anerkennen von Differenzen doch immer wieder auf die ihnen entgegenstehende Macht des Staates treffen. Das Umgehen (mit) der Tatsache, dass *„auch wenn es wahr ist, dass es kein eigentliches ‚wir' und ‚sie' gibt, es genauso wahr ist, dass ‚wir' und ‚sie' andauernd produziert werden"* (249), erfordert, auch wenn es nicht darum geht, die Macht zu ergreifen, strategisches Denken.

Hegemonie?

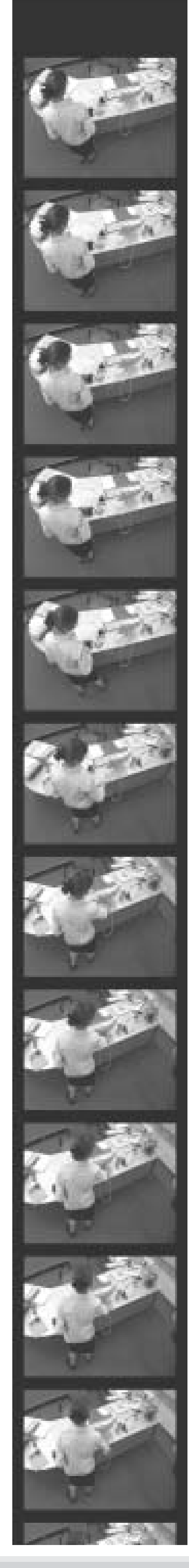
Einen anderen, wenngleich auch auf ähnlichem Terrain sich befindlichen – Zugang zu *Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen* wählt Leigh Binford, der wie Holloway an der Universität von Puebla in Mexiko unterrichtet. Sein stärker sozialwissenschaftlich ausgerichteter Blick nimmt einen diskursiven Dauerbrenner, das Verhältnis von *Struktur und Handlung*, zum Anlass, um Schwächen in Holloways Argumentation offen zu legen. Gegen dessen Zentralbegriff „Fetischismus" reklamiert Bindford die grundsätzliche Analysierbarkeit kapitalistischer Strukturen, ohne aber einem „antihumanistischen" (Bindford) Strukturalismus das Wort zu reden. Der Schlüsselbegriff, der ihm das ermöglicht, ist jener der Hegemonie. Dieses von Antonio Gramsci geborgte Konzept wird von Bindford allerdings nicht – wie in der Gramsci-Rezeption auch hierzulande üblich – als Konsens stiftendes, sondern vielmehr als konfliktuelles eingeführt. So berechtigt seine Kritik an der ausschließlich philosophisch-negativen Verfahrensweise auch sein mag, der politizistischen Falle entgeht auch Bindford nicht. Mit seinem letztlich positiv(istisch)en Verständnis von ArbeiterInnenklasse und dem jenem adäquaten Verständnis von Politik ist die Defensive die einzig vorstellbare strategische Ausgangsbasis. „Objektive Bedingungen für revolutionäre Veränderungen" (262) müssten erst durch die „harte Arbeit(sic!)" (ebd.) der Theoretisierung des gegenwärtigen Kapitalismus sowie mittels des „Aufbaus von Massenbewegungen" (ebd.) geschaffen werden. Anbetracht dessen ist John Holloways scharfe Antwort nur allzu gut nachvollziehbar: *„Revolution -in-der-Zukunft macht aus der ‚revolutionären' Theorie der Gegenwart eine Theorie* **der** *Gesellschaft anstatt eine Theorie gegen die Gesellschaft"* (270, Herv.i.O.). Diese, so Holloway, *„unterscheide sich zwar in ihren Sympathien, nicht aber methodisch von bürgerlicher Theorie"* (ebd.).

Nein!

Die Antwort John Holloways auf die versammelten Beiträge fällt der Sache gemäß äußerst unterschiedlich aus. Sie gliedert sich grob in drei Teile: Der Begründung, warum für eine Theorie der Überwindung des Kapitalismus vom NEIN auszugehen ist, folgt eine (leider zu) kurze Passage über die historischen und vor allem zeitlichen Aspekte von Revolution. Abschließend widmet sich Holloway seinen Interpreten und Kritikern.

Nicht weniger als 12 Gründe nennt Holloway für ein Ausgehen vom NEIN. Dieses sei *experimentell, ungehobelt* (uncouth), *dringlich, Einheit, der*





Schlüssel zu unserer Macht, es *bricht* (die Zustimmung zum Bestehenden), es ist *asymmetrisch, weist auf das Tun, es öffnet, bewegt, ist eine Frage, ist unmittelbar.* Mit Ausnahme eines dieser Gründe könnten diese allerdings auch für ein Primat der „Multitude der verschiedenen JAs" – mit De Angelis, aber auch mit Hardt/Negri oder Paolo Virnos *Grammatik der Multitude* (Virno 2005) – eingesetzt werden. Nur eine „negative Einheit" ist die Multitude mitnichten, geradezu ihr Gegenteil und auch per definitionem nicht auf eine Einheit zu bringen. In seiner Begründung schreibt Holloway: *„Es ist das Nein welches die interne (vielmehr als die externe) Einheit der Jas gibt"* (266). Hier wird – eingedenk der Hollowayschen Entgegensetzung von Sprache und Handlung – ein reduktionistisches Verständnis von Einheit nahe gelegt; eine Einheit, die ein Verständnis der kreativen Macht letztlich nur als abhängig von Herrschaft (nämlich als deren VerNEINung) zulässt. Hier zeigt sich erneut der Vorteil eines Begriffs des *Gemeinsamen, Communen* (vgl. Hardt/Negri 2004, 196ff.), gegenüber jenem der *Einheit.* Paolo Virno weist auf zwei Aspekte dieses Gemeinsamen hin: auf den *biologischen Wahrnehmungsapparat* und das *Vermögen zu Sprechen* (Virno 2005, 103ff.).[5] Letzteres wird allerdings, wie oben gezeigt wurde, von Holloway dem *Tun* geradezu entgegengesetzt, Holloway kommt in Bedrängnis, wenn er den Prozess der Revolution als einen der Entfetischisierung denken möchte, ohne wesensphilosophisch eine (verlorengegangene, entfremdete) Essenz des Menschen anzunehmen, die im Kommunismus endlich wieder zu sich kommt. Beim Vorgang des (Zer)*Brechens*, der von Holloway ebenfalls ins Treffen geführt wird, zeigt sich dieses Problem von einer anderen Seite; So wird in *Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen* im Bruch des Fluss des Tuns die wesentliche Bewegung der Herrschaft gesehen (vgl. Holloway 2002, 43), während in der Antwort auf die Symposiumsbeiträge gerade die Fähigkeit des NEINs zum Bruch – wenngleich auch zum Bruch von Herrschaft – stark gemacht wird. Gerade Herrschaft existiert aber durch „den Fluss" ihrer Dauer, die in ihrem eigenen Vermögen, sich selbst aufrecht zu erhalten, immer auch mehr als „nur" instrumentelle Macht sein muss. Gerade die – von ihm selbst auch nicht durchgehaltene weil nicht durchhaltbare – Radikalität seiner Ablehnung, sich auch nur in irgendeiner Weise mit herrschaftskonstituierenden und –erhaltenden Phänomenen auseinanderzusetzen, nimmt Holloways Theorie immer wieder die Spitze, weil seine Bilder, seine Abstraktionen – marxistisch ausgedrückt – keine Realabstraktionen darstellen, sondern nicht selten spekulative, ja (befreiungs)theologische Züge annehmen.[6] Wie im Gegenzug aber eine „Fetischisierung" traditioneller marxistischer Theorien und Organisationsweisen (Objektive Analyse ==> politische Anwendung) verhindert werden kann, wie sie aus dem Marxismus-Leninismus nur allzu bekannt (und mittlerweile zum Glück wirkungslos geworden) sind und auch z.B. bei Binford durchscheinen, ist eine andere, nach wie vor offene Frage.

Auf Uhren schießen

Äußerst inspirierend, wenngleich auch leider zu knapp geworden ist jener Teil, den John Holloway Fragen der Zeitlichkeit von Revolutionen widmet. Nicht die traditionelle Konzeption von Revolution, wonach diese immer erst *in der Zukunft* stattfindet und *in der Zwischenzeit* immer eine Menge an „harter Arbeit" in Sachen Kapitalismusanalyse und Massenbewegungsaufbau (siehe oben) auf uns wartet, sondern „Revolution jetzt" (271): *„Revolution jetzt bedeutet, dass wir den Tod des Kapitalismus nicht als Dolchstoß ins Herzen denken, sondern vielmehr als Tod durch eine Million Bienenstiche oder eine Million Nadelstiche in einen Kredit-aufgeblähten Ballon, oder (besser) eine Million Risse, Spalten, Klüfte, Sprünge"* (ebd.).

Angesichts der Zumutungen des Kapitalismus ist jeder Moment, den dieser weiterexistiert, zuviel. Wenn Revolution als vielfältige, nicht einheitlich zur Deckung zu bringende Formen des Kampfes im Hier und Heute passieren muss, dann kann sie nur aus den alltäglichen Formen unserer Schreie heraus in die Welt kommen. Wenn gleich auch Holloway die Frage der Kommunikation der Kämpfe, der Möglichkeit, in größeren Quantitäten größere Risse im Kapitalverhältnis schneller auszudehnen (das oben diskutierte „Wie") nicht ausreichend thematisiert, so ist doch seine Verortung revolutionärer Prozesse im Alltäglichen eine wichtige Voraussetzung für das Denken von Politik jenseits von Repräsentation und Elitismus. Und den-

noch ist das Zerbrechen der kapitalistischen Dauer, das Schießen auf die Uhren, das Stillstellen herrschaftlich verfasster Zeitlichkeit nur als ein Ausbrechen aus der, ein „Schießen“ auf die eigene Alltäglichkeit denk- und machbar. Anders gesagt: Nur aus dem kapitalistischen Alltag heraus lässt sich die Möglichkeit eines post-kapitalistischen „Alltags” denken, das „fragende Voranschreiten” der Zapatistas ist dabei nicht nur eine Bewegung, sondern muss auch das Uns-Offenhalten für das, die Bereitschaft zum *Ereignis* beinhalten, das dem post-kapitalistischen „Alltag” als aus unserer heutigen Position *Nicht-mehr-Alltag* seine Anführungszeichen verleiht.

Die abschließende Replik Holloways auf die Beiträge soll hier nur anhand jener dargestellt werden, die auch oben behandelt wurden. Leider, wenn auch angesichts der manchmal doch ungeheuerlichen Anwürfe in manchen Beiträgen verständlich, räumt er den weniger interessanten Beiträgen unverhältnismäßig mehr Raum ein als den spannenden (die auch abschließend hier behandelt werden). Massimo De Angelis, der in Holloways Buch die Thematisierung der Frage von Organisierung vermisst, wird entgegnet, dass Organisierung nicht von der Form der sozialen Beziehungen, die wir – ob wir wollen oder nicht – eingehen (müssen), abgetrennt behandelt werden dürfe. Die Form dieser Beziehungen ist aber im Kapitalismus notwendig kapitalistisch und also fetischisiert, was im Kampf dagegen entsprechende Einsätze (Holloway nennt explizit Horizontalität, Würde und Liebe, 282) vorgibt. Wie aber, und genau das war De Angelis´ Fragestellung, diese entfetischisierenden Organisationsformen aussehen könnten, wird verschwiegen („es sollen keine Regeln festgelegt werden“ ebd.), wir drehen uns im Kreis. Dabei würde hier beispielsweise die Rückbesinnung auf die operaistischen Diskussionen über *Klassenzusammensetzung* gerade hier einen Spielraum öffnen, der sowohl die oben eingeforderte Ebene strukturaler Analyse wie auch jene der Organisierungsformen historisch und analytisch bearbeitbar machen könnte. Holloway, der diese Debatten kennt, spricht die Thematik auch kurz an (274), führt aber den Gedanken nicht weiter aus.[7]

Harte Arbeit ...

Auch die Auseinandersetzung mit Stoetzlers Text fällt kurz aus, obwohl Holloway, wie er selbst schreibt, „auf so eine Art von Kommentar gehofft hat, als er das Buch schrieb” (282f.). Stoetzlers Hauptkritikpunkt, die Vermengung dreier Aspekte in Holloways Konzept von Negativität kann letzterer dann auch einiges abgewinnen. Dennoch überantwortet Holloway die Austragung der Konflikte, die in der Vermengung verschiedener Aspekte ihren Grund haben, den jeweiligen sozialen Bewegungen und entzieht sich so eines genaueren Überprüfens seiner eigenen theoretischen Konstruktionen. Die von ihm angesprochene und bevorzugte Räte-Konzeption kommt so in den Geruch eines quasineutralen Behälters, wo es nicht mehr um die, ja, Erringung von Hegemonie innerhalb bestimmter kollektiver Subjekte geht, sondern wo ein relativ unproblematischer Aushandlungsprozess die internen Widersprüchlichkeiten glättet. In diesem Aspekt ähnelt die Hollowaysche Konzeption jener der Multitude von Toni Negri und Michael Hardt – zumindest in ihren schwachen Momenten: dann erscheint die Multitude als unhintergehbare und unschuldige Vielheit, die qua ihrer Konstitutionsbedingungen gegen hierarchische Organisationsformen, männliches Dominanzverhalten und rassistische Teilungen immun ist. Ohne im Zweifelsfall den Rückzug Stoetzlers in die Kritik nachzuvollziehen, müssen Formen politischer Organisierung heute doch in einem Prozess ständiger Neukonstitution die niemals neutralen Bedingungen und Asymmetrien fortwährend kritisch reflektieren. In dieser einen Hinsicht also doch harte Arbeit.

Eine(?) Frage zum Schluss

Eine grundsätzliche Frage drängte sich dem Autor bereits während dem Lesen von „Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen” vor drei Jahren auf und stellte sich auch beim Lesen der Symposiums-Beiträge erneut: Warum ist für John Holloways Denken die aktuelle Transformation der Arbeitsverhältnisse von so geringer Bedeutung? Ist nicht diese Transformation letztlich als Effekt sozialer Kämpfe der vergangenen Jahrzehnte zu verstehen und würde deshalb ein weites Terrain konkreter Forschung und Politik öffnen, das seinerseits von den theoretischen Leistungen Holloways profitieren, aber auch diese über Erkenntnisse und Erfahrungen der jeweils eigenen Untersuchungen wieder bereichern könnte? Konkreter: Schafft es der neoliberale Kapitalismus nicht zunehmend, den Fluss des Tuns selbst in Wert zu setzen, die einmal gegen das Kapitalverhältnis selbst erkämpften Errungenschaften (Autonomie, Selbständigkeit, Eigenverantwortung, das waren einmal linke Begriffe!) sich produktiv und Profit bringend anzueignen? Impliziert das nicht andererseits auch, dass Erkämpftes nie gänzlich im Kapitalverhältnis aufgehen kann, zumindest nicht sofort? Konstituieren diese vorgängigen Kämpfe nicht doch positive Anknüpfungspunkte für weitere Auseinandersetzungen, und sei es als Warnungen? Schreiten wir voran? Hoffentlich nicht: NEIN. Es ist nicht bei einer Frage geblieben.

E-Mail: pyrx@gmx.li

Literatur:

Benjamin, Walter (1965): Geschichtsphilosophische Thesen, in: -ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt a.M. 1965, S. 78-94

Dussel, Enrique (2004): Dialogo con John Holloway (Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política), http://www.afyl.org/holloway.pdf, abgefragt am 24.2.2006

Hardt, Michael und Negri, Antonio (2003): Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M.

- dies. (2004): Multitude. War and Democracy in the Age of Empire, New York

Holloway, John (2002): Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen, Münster

- ders. (2004): Aufhören, den Kapitalismus zu machen, in: grundrisse.zeitschrift für linke theorie & debatte, Nr. 11/2005, Wien, S. 6-12

- ders. (o.J.): Time to Revolt – Reflections on Empire, http://libcom.org/library/time-to-revolt-empire-john-holloway, abgefragt am 24.2.2006

Reitter, Karl (2002): Wo wir stehen. Überlegungen zu John Holloways Buch „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen“, in: grundrisse. zeitschrift für linke theorie & debatte, Nr. 6/2003, Wien, S. 13-26

Virno, Paolo (2005): Grammatik der Multitude. Mit einem Anhang: Die Engel und der General Intellect, Wien

Wildcat (1997): Offener Brief an John Holloway. In: Wildcat-Zirkular Nr. 39, S. 31-44.

Anmerkungen:

1 Die weltweite Debatte um Holloways Buch ist auf der Homepage der argentinischen Zeitschrift Herramienta dokumentiert: www.herramienta.com.ar, in den grundrissen findet sich ein längerer Text von Karl Reitter zu Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen (Reitter 2002) sowie eine Aufforderung von John Holloway: Stop making capitalism (Holloway 2004)

2 Guido Starosta: Editorial Introduction; Daniel Bensaid: On a Recent Book by John Holloway; Marcel Stoetzler: On How to Make Adorno Scream, Some Notes on John Holloway´s Change the World without Taking Power; Michael A. Lebowitz: Holloway´s Scream: Full of Sound and Fury; Massimo De Angelis: How?!?! An Essay on John Holloway´s Change the World without Taking Power; Leigh Binford: Holloway´s Marxism und John Holloway: No. Die Texte finden sich in: *Historical Materialism*. Research in Critical Marxist Theory, Vol. 13 Issue 4, 2005, S. 161-284. Nur-Seitenzahlen beziehen sich immer auf diese Sektion. Alle Übersetzungen von mir, MB.

3 Holloway bezieht sich offensichtlich auf Walter Benjamins Geschichtsphilosophische Thesen. In der These 15 wird berichtet: „Das Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. [...] Noch in der Juli-Revolution (von 1830, Anm. MB) hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewusstsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, dass an mehreren Stellen von Paris unabhängig voneinander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde“ (Benjamin 1965, 90f.).

4 Endgültig absurd wird die Szenerie wenn Holloway als „Beweis” für die Fehlerhaftigkeit der Aussage am Anfang des Johannesevangeliums (und Foucaults und ...) die berühmte Stelle aus dem Marxschen Kapital bemüht: „Was aber von vorneherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war” (Marx 1965, S. 178, vgl. Holloway 2002, 36f.). De Angelis weist mit Recht auf die jener Holloways genau gegenläufiger Intention Marxens hin: ohne „ideelles Vorhandensein”, ohne Begriff, ohne Wort keine Vorstellung, keine Zelle, kein Tun (vgl. 240).

5 Auch Virno ist das Denken des Einheitlichen nicht fremd, er bestimmt es auch – wie Holloway – als interne Einheit, die durch „die Sprache, de[n] Intellekt, die den Menschen gemeinsamen Vermögen“ (Virno 2005, 31) möglich wird und eben keine äußerliche Instanz wie den Staat braucht. An anderer Stelle spricht er von der Multitude als Resultat einer Zentrifugalkraft im Gegensatz zu der das Volk und die Souveränität herstellenden Zentripetalkraft (Virno 2005, 53).

6 Dies wäre jenseits dieser kritischen Anmerkung nicht nur an den expliziten Bezugnahmen Holloways auf Ernst Bloch und Benjamins Messianismus (vgl. auch Holloway, o.J.) genauer zu besehen, auch der Dialog zwischen Holloway und dem Befreiungstheologen und -theoretiker Enrique Dussel (Dussel 2004) verspricht nicht uninteressante theoretische Implikationen.

7 zur Kritik an der neueren Entwicklung von Holloways Theorie aus operaistischer Sicht siehe Wildcat (1997).

Gerald Raunig

Einige Fragmente über Maschinen

„In der Geschichte der Philosophie hält man das Problem der Maschine allgemein für einen zweitrangigen Bestandteil einer allgemeineren Frage, jener der techne, der Techniken. Ich möchte hier eine Umkehrung der Sichtweisen vorschlagen, in der das Problem der Technik zur Teilmenge einer viel umfassenderen maschinischen Problematik wird. Diese ‚Maschine' ist auf das Außen und auf ihre maschinische Umwelt geöffnet und unterhält alle Arten von Beziehungen zu sozialen Komponenten und individuellen Subjektivitäten. Es geht also darum, das Konzept der technologischen Maschine zu dem der *maschinischen Gefüge* zu erweitern ...“[1]

Félix Guattari beschreibt hier in wenigen Worten die Extensivierung eines der zentralsten und zugleich am häufigsten unverstandenen Begriffe seiner heterogenen Theorieproduktion. Die Maschine ist wie viele Begrifflichkeiten in der Guattari'schen Begriffsschmiede mit voller Absicht weit vom Alltagsgebrauch entfernt worden. Diese Praxis der Begriffsverbiegung und Begriffserfindung führt in der theoretischen Rezeption sowohl zum weithin verbreiteten, polemischen Hippie-Vorwurf an Guattari (und seinen Kollegen Gilles Deleuze)[2], als auch bei gutwilligerer Auslegung zu interessierter Ratlosigkeit in Bezug auf den Maschinenbegriff.[3] Dabei ist die Umdeutung des Maschinenbegriffs gar nicht derart neu und radikal, um sie allein auf die Fahnen der französischen Poststrukturalisten zu heften. Schon zur Zeit der endgültigen Ausbreitung der industriellen Revolution über Europa findet sich bei Karl Marx in den 1857/58 entworfenen *Grundrisse*n der Kritik der politischen Ökonomie mit dem „Fragment über Maschinen“[4] eine deutliche Bewegung in jene Richtung, die Guattari zu einem verallgemeinerten Maschinendenken brachte.

Marx entwickelt in diesem Abschnitt der *Grundrisse* seine Überlegungen zur Verwandlung des Arbeitsmittels vom einfachen Werkzeug (das Guattari Proto-Maschine nennen wird) in eine dem *capital fixe* entsprechende Form, also in technische Maschinen und „Maschinerie“. Neben dem zentralen Begriff der Maschine, dem Marx im *Kapital* später wesentlich breiteren Raum widmen sollte, wird hier am Rand auch ein zweiter Begriff verhandelt, der für eine weitere postmarxistische Theorieströmung von größerem Belang ist. Das von Marx als Nebenbegriff eingeführte Konzept des General Intellect war expliziter Ausgangspunkt der italienischen (Post-)OperaistInnen u.a. für ihre Überlegungen zur Massenintellektualität und immateriellen Arbeit.[5] Die gegenseitigen Bezugnahmen zwischen französischem Poststrukturalismus und italienischem Postoperaismus sind zwar im allgemei-

nen ebenso mannigfaltig, wie sich beide Strömungen auf Marx beziehen und sich zugleich von ihm abgrenzen, der konkrete Bezug zwischen den zwei Aspekten des kleinen Marx-Fragments (Maschine–General Intellect) geht jedoch auf beiden Seiten verloren.[6]

Maschinen bei Marx

Im allgemeinen ist die Maschine bei Marx lapidar „Mittel zur Produktion von Mehrwert“[7], also keineswegs dazu vorgesehen, die Mühen der ArbeiterInnen zu verringern, sondern vielmehr dazu, ihre Ausbeutung zu optimieren. Marx beschreibt diese Funktion der „Maschinerie“ im 13. Kapitel des *Kapitals* an den drei Aspekten der Ausweitung der als Arbeitskraft einsetzbaren Menschen (vor allem Frauen- und Kinderarbeit), der Verlängerung des Arbeitstags und der Intensivierung der Arbeit. Die Maschine erscheint aber auch als immer neuer Effekt immer neuer Streiks und Proteste der ArbeiterInnen, denen das Kapital nicht nur direkte Repression, sondern vor allem neue Maschinen entgegenstellt.[8]

Im „Fragment über Maschinen“ geht es Marx vor allem um die negativen Aspekte einer historischen Entwicklung, an deren Ende die Maschine im Gegensatz zum Werkzeug keineswegs als Arbeitsmittel der einzelnen ArbeiterIn zu verstehen ist: Sie schließt vielmehr das Wissen und Geschick von ArbeiterInnen und WissenschafterInnen als objektiviertes in sich ein und steht den zerstreuten ArbeiterInnen als beherrschende Macht gegenüber.

Nach Marx ist gerade die Teilung der Arbeit die Vorbedingung für das Entstehen von Maschinen. Erst nach der Verwandlung der Arbeit in eine noch immer menschliche, aber zunehmend mechanische, mechanisierte war die Voraussetzung dafür geschaffen, dass diese mechanischen Verrichtungen der ArbeiterInnen in einem weiteren Schritt von der Maschine übernommen wurden: „In den Produktionsprozeß des Kapitals aufgenommen, durchläuft das Arbeitsmittel aber verschiedne Metamorphosen, deren letzte die *Maschine* ist oder vielmehr ein *automatisches System der Maschinerie* (System der Maschinerie; das *automatische* ist nur die vollendetste adäquateste Form derselben und verwandelt die Maschinerie erst in ein System), in Bewegung gesetzt durch einen Automaten, bewegende Kraft, die sich selbst bewegt; dieser Automat bestehend aus zahlreichen mechanischen und intellektuellen Organen, so daß die Arbeiter selbst nur als bewußte Glieder desselben bestimmt sind.“[9]

Diese Marx-Stelle weist aus, dass die Maschine selbst als rein technische nicht nur als Automat, als Apparat, als Struktur, im letzten Stadium der Entwicklung des Arbeitsmittels die ArbeiterInnen strukturalisiert und einkerbt, sondern dass sie zugleich von mechanischen *und intellektuellen* Organen durchzogen ist, durch die sie sukzessive weiterentwickelt und erneuert wird.

Zum einen formuliert Marx hier also die Entfremdung der ArbeiterInnen von ihren Arbeitsmitteln, ihre (Fremd-)Bestimmtheit durch die Maschinen, die Beherrschung der lebendigen Arbeit durch die vergegenständlichte, und führt die Figur des umgekehrten Verhältnisses von Mensch und Maschine ein: „Die Tätigkeit des Arbeiters, auf eine bloße Abstraktion der Tätigkeit beschränkt [nämlich die Maschine vor Störungen zu bewahren], ist nach allen Seiten hin bestimmt und geregelt durch die Bewegung der Maschinerie, nicht umgekehrt. Die Wissenschaft, die die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt durch ihre Konstruktion zweckgemäß als Automat zu wirken, existiert nicht im Bewußtsein des Arbeiters, sondern wirkt durch die Maschine als fremde Macht auf ihn, als Macht der Maschine selbst.“[10] Die Umkehrung des Verhältnisses von ArbeiterInnen und Arbeitsmitteln hin zur Herrschaft der Maschine über den Menschen wird hier nicht nur über die Hierarchie im Arbeitsprozess definiert, sondern auch als Umkehrung der Bestimmung über Wissen verstanden. Durch den Prozess der Objektivierung der Wissensformen in der Maschine verlieren die ProduzentInnen dieses Wissens die ungeteilte Kompetenz und die Macht über den Arbeitsprozess, die Arbeit selbst erscheint als aufgeteilte, zerstreute, an vielen Punkten des mechanischen Systems in einzelnen lebendigen Arbeitern. „Das Wissen erscheint in der Maschinerie als fremdes außer ihm [dem Arbeiter]; und die lebendige Arbeit subsumiert unter die selbständig wirkende vergegenständlichte.“[11]

Schon beim Marx des Maschinenfragments ist die gewaltige, selbsttätige Maschine allerdings mehr als ein technischer Mechanismus. Die Maschine erscheint hier nicht nur auf ihre technischen Aspekte beschränkt, sondern als mechanisch-intellektuelles-soziales Gefüge: Technik und Wissen (als Maschine) wirken zwar einseitig auf die ArbeiterInnen, die Maschine aber ist nicht nur eine Verkettung von Technik und Wissen, von mechanischen und intellektuellen Organen, sondern darüberhinaus auch von sozialen Organen, insofern sie die Koordination der zerstreuten ArbeiterInnen betreibt.

In der Maschine zeigt sich damit schließlich auch die Kollektivität des menschlichen Intellekts. Maschinen sind „*von der menschlichen Hand geschaffne Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenskraft. Die Entwicklung des capi-

tal fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur *unmittelbaren Produktivkraft* geworden ist, und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen, und ihm gemäß umgeschaffen sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses."[12] Auf die Bedeutung des *General Intellect* komme ich noch weiter unten zurück, an dieser Stelle soll der Aspekt betont werden, dass Produktivkraft nicht nur neuen technischen Maschinen entspricht, ja auch nicht bloß der Verkettung aus „mechanischen und intellektuellen Organen", sondern auch und vor allem dem Verhältnis der ProduzentInnen zueinander und zum Produktionsprozess. Nicht nur das Innere der technischen Maschine ist dabei von mechanischen und intellektuellen Linien durchzogen, auch nach außen hin zeigen sich soziale Verknüpfungen und Verhältnisse, die zu Komponenten der Maschine werden. Im Maschinenfragment finden sich also bereits nicht nur die Thesen, dass Wissen und Geschick als „allgemeine Produktivkräfte des gesellschaftlichen Hirns"[13] im *capital fixe* akkumuliert und absorbiert sind und dass der Prozess der Verwissenschaftlichung der Produktion eine Tendenz des Kapitals ist, sondern auch der Hinweis zur Umkehrung dieser Tendenz: Die Verkettung von Wissen und Technik erschöpft sich nicht im fixen Kapital, sondern verweist auch über die technische Maschine und das in ihr objektivierte Wissen hinaus auf soziale Kooperation und Kommunikation.

Wenn das Theater Maschine wird …[14]

Im Moskauer Ersten Arbeiter-Theater entwikkeln – aufbauend auf frühen Versuchen der Masseninszenierung, der Biomechanik und der konstruktivistischen Bühnenmechanisierung durch Vsevolod Meyerhold – Sergej Eisenstein und Sergej Tretjakov zwischen 1921 und 1924 das „exzentrische Theater" und die „Montage der Attraktionen", aus der später getrennte Versionen von produktionskünstlerischen Strategien in Film, Theorie und operativer Literatur hervorgehen. Die Einbeziehung von Elementen des Zirkus, der Revue, des Films bedeutete auch in der Sowjetunion Anfang der 1920er Jahre noch einen Angriff auf die reine Praxis des bürgerlichen Theaters, vollzogen vor allem durch das Mittel der „Attraktion": Im „Theater der Attraktionen" geht es um aggressive und körperliche Momente des Theaters, deren Wirkung den Mechanismus von Illusion und Einfühlung stören soll. Die Montage der Attraktionen bedeutet dabei nicht eine effekthascherische Akkumulation von Tricks und Kunststücken, sondern die Weiterentwicklung von Zirkus- und Varieté-Elementen für ein materialistisches, „naturwissenschaftliches" Theater. Aus dem Zirkus übernimmt das Proletkult-Theater die Artistik, aber auch die Fragmentierung durch seine Nummernstruktur, die Aneinanderreihung „von nicht durch ein Sujet miteinander verbundenen Einzelattraktionen"[15]: Aus diesem scheinbaren Mangel der Unverbundenheit wird bei Eisenstein und Tretjakov eine Waffe gegen die Einfühlung. Gegen die Totalität des Sujets montieren und molekularisieren sie das Stück als Stückwerk einzelner Attraktionen. Eisenstein schreibt: „Eine Attraktion im formalen Sinne bestimme ich als selbständiges und primäres Konstruktionselement einer Aufführung – als die molekulare (d.h. konstitutive) Einheit der *Wirksamkeit* des Theaters und des *Theaters überhaupt.*"[16] Die Attraktion ist insofern mehr als eine Zirkusnummer, sie ist eine Situation, die als molekulare Singularität die Konflikte enthält. Eisenstein und Tretjakov wollen eine Kollision *mit dem Publikum* herstellen.

Das Theater der Attraktionen verbirgt diesen Angriff auf das Publikum als „Hauptmaterial des Theaters"[17] nicht. Gegen das Theater der Illusionen, das das Publikum pseudo-partizipatorisch zum Miterleben einlädt, will es einen Prozess der zerstückelten Erregung etablieren. Der Aspekt der Montage bestimmt dabei nicht nur die Makrostruktur des Stückwerks, sondern betrifft auch die Komposition der einzelnen Attraktion. „Die Schauspieler, die Dinge, die Töne sind nichts anderes als Elemente, aus denen sich eine Attraktion aufbaut"[18]: ein Gefüge von SpielerInnen, die nicht darstellen, sondern arbeiten – und von Dingen: konstruktiven Gerüsten und Gegenständen, mit denen die SpielerInnen arbeiten, anstelle von Dekoration und Requisiten.[19] „Die illusorische Theaterhandlung wird als eine innerlich zusammenhängende Erscheinung betrachtet; hier aber haben wir die bewusste Einstellung auf Unabgeschlossenheit und auf eine große Aktivität des Zuschauers, der sich in den verschiedenartigsten Erscheinungen, die vor ihm ablaufen, orientieren können muss."[20]

Tretjakov deutet in seinem Begriff vom Theater als Maschine an, in welche Richtung das Verhältnis der Menschmaschinen, der technischen Maschinen und der sozialen Maschinen gehen sollte: „Die Arbeit am szenischen Material, die Umwandlung der Bühne in eine Maschine, die die Arbeit des Schauspielers möglichst breit und vielgestaltig zu entfalten hilft, findet dann ihre soziale Rechtfertigung, wenn diese Maschine nicht nur ihre Kolben bewegt und einer bestimmten Arbeitsbelastung standhält, sondern auch eine bestimmte nützliche Arbeit auszuführen und den laufenden

Aufgaben unserer Revolutionszeit zu dienen beginnt."[21] Über den ästhetisierenden Einsatz von technischen Maschinen und Konstruktionen als Dekoration hinaus wird versucht, die Bühnenmaschinerie des Theaters als Modell der Technisierung transparent zu machen und fließende Übergänge zwischen technischen Maschinen und den konstruktiven Gerüsten und Bühnenaufbauten zu erzeugen. Über Meyerholds Biomechanik hinaus, die die exakte Selbstbeherrschung des menschlichen Körpers als Maschine trainierte, aber leicht zur getanzten Plastik verkam, werden die SpielerInnen Elemente der Attraktion. Und schließlich wird auch über tayloristische Vorstellungen von der wissenschaftlichen Verwaltung der Arbeit und der simplen Umkehrung des Mensch-Maschine-Verhältnisses eine Verkettung der technischen Maschinen (der Dinge), der Körper der SpielerInnen und der sozialen Organisation aller Beteiligten, auch des Publikums, erarbeitet. Diese Überlegungen zum Ineinandergreifen von technischen und sozialen Gefügen im Theater der Attraktionen bleiben nur oberflächlich einem „Theater des wissenschaftlichen Zeitalters" verpflichtet, der Versuch, derart komplexe Maschinen, wie sie Eisenstein und Tretjakov entwerfen, auch zu „berechnen", geht über ein Verhältnis der Äußerlichkeit von technischen Maschinen und sozialen Kollektiven sowie über rein mathematisch-technische Überlegungen weit hinaus.

Eisenstein beschreibt die Attraktion als ausschließlich auf etwas Relativem basierend, auf der Reaktion der ZuschauerInnen. An die Stelle der Darstellung einer aufgrund des Sujets vorgegebenen Situation und deren Entwicklung und Auflösung durch Kollisionen, die logisch mit dieser Situation verbunden, dem Psychologismus des Sujets untergeordnet sind, tritt die freie Montage autonomer Attraktionen, die auf einen bestimmten Endeffekt hin montiert werden und damit eine Arbeit am Publikum ausführen. Eisenstein und Tretjakov wollen die Ordnung der Emotionen ändern, sie anders organisieren. Das Publikum soll Teil jener Maschine werden, die sie das Theater der Attraktionen nannten. Sie wollen durch „experimentelle Überprüfung" und „mathematische Berechnung" „bestimmte emotionelle Erschütterungen" beim Publikum erzeugen[22].

Die Betonung liegt hier auf *bestimmte* emotionelle Erschütterungen: Im Gegensatz zum totalen Emotionsmanagement im bürgerlichen Theater bedeutet das eine utilitär bestimmte und genau abgezirkelte Erregung durch exakt montierte Impulse. Dieser Versuch „exakter Berechnung" von Emotionen ist der Versuch, gegen die bürgerliche Strategie der ästhetischen Fiktion die zitierte Realität der Zeichen, die Körperarbeit der SpielerInnen und die Körper des Publikums in ihrer Wechselwirkung zu steuern und zu überprüfen. Dabei ist genau zwischen den Mitteln des alten und des neuen Theatermodells zu unterscheiden. Im bürgerlichen Theaterjargon würde zwar die Theateraufführung nicht explizit als „Prozess der Bearbeitung des Publikums mit den Mitteln der Theaterwirkung"[23] definiert, implizit jedoch läuft auch die Absicht der „ästhetischen Erziehung" auf Ähnliches hinaus. Das Theater der Attraktionen jedoch will sein Publikum *berechnen*. Das bedeutet auch, dass die Attraktionen *je nach Publikum* berechnet werden, also jede Aufführung neuer Überlegungen bedarf, ja, dass die Aufführung ihren Zweck im Publikum, ihr Material in dessen Lebenszusammenhang findet. Wie weit die Berechnungsexperimente Eisensteins und Tretjakovs gingen, ist nicht bekannt; es wurden Umfragen unter den ZuschauerInnen veranstaltet, deren Reaktionen genau beobachtet und die Erkenntnisse säuberlich ausgewertet. Dass ihre Berechnungen mit einer beachtlichen Ziel-Folgen-Differenz kalkulieren mussten/wollten, jedenfalls mit einer weit größeren Unkontrollierbarkeit als die Aufführungspraxen des 19. Jahrhunderts, lag nicht nur an den neuen für das Theater gewonnenen Publikumsschichten, sondern auch am experimentellen Format der Attraktion.

Die Aufführungen von Tretjakovs *Hörst du, Moskau?!* müssen in diesem Zusammenhang Ende 1923 einen Höhepunkt bezeichnet haben, an dem es zu teilweise tumultuarischen Situationen im Theater kam.[24] Als extrem schnell geschriebenes, organisiertes und produziertes Mobilisierungs- und Agitationsstück für eine mögliche deutsche Revolution im Gefolge des Hamburger Aufstands Ende Oktober 1923 wurde es am 6. Jahrestag der Oktoberrevolution, am 7. November 1923, uraufgeführt. Oberflächlich besehen scheiterte das Stück von Eisenstein und Tretjakov, vor allem weil die Revolution bekanntlich ausblieb. Allein im konkreten Aufführungszusammenhang der sozialistischen Gesellschaft in Moskau sollte diese Revolutionsdarstellung allerdings eine andere Wirkung zeitigen als in einer revolutionären Situation. Die steigernd montierten Attraktionen wurden von Tretjakov und Eisenstein derart akzentuiert eingesetzt, dass sich im Publikum mehr und mehr Erregung ausgebreitet haben muss: Sich häufende Zwischenrufe, zur Waffe greifende Zuschauer und Raufereien mit Komparsen, die sich in gespielte Kämpfe einmischten, dürften ein eindrucksvolles Chaos erzeugt haben. Und nicht nur im Theater sollen die aufgebrachten ZuschauerInnen heftig reagiert haben, sondern auch danach noch auf den Straßen Moskaus: „[...] anschließend zogen sie, wild gegen die Schaufensterauslagen fuchtelnd und Lieder singend, durch die Straßen."[25]

Es wird wohl offen bleiben müssen, wie weit das Theater der Attraktionen mit der oben beschriebenen Spontaneität auch jenseits des Theaterraums „rechnen” wollte. Die *Berechnung* des Publikums mag durchaus so weit gegangen sein, auch Chaos und Tumult einplanen, berechnen und evaluieren zu wollen. Eisenstein und Tretjakov verschoben die Theatermaschine jedenfalls gerade mit ihren Forderungen nach exakter sozialer Aufgabenstellung und Wissenschaftlichkeit auf ein derart schwankendes Terrain, das so bald keine andere künstlerische Praxis erreichen sollte.

Die Neu-Erfindung des Maschinenbegriffs

Im „Appendix“ zum *Anti-Ödipus* entwickeln Gilles Deleuze und Félix Guattari nicht nur eine „Programmatische Bilanz für Wunschmaschinen“[26], sondern schreiben in Auseinandersetzung mit Marx’ Überlegungen zur Maschinerie[27] ihren eigenen Maschinenbegriff. Dabei geht es um eine Erweiterung oder Erneuerung des Begriffs, keineswegs um die Metaphorisierung der Maschine. Deleuze und Guattari etablieren keinen „übertragenen Sinn“ der Maschine, sondern versuchen in kritischer Distanz sowohl zur Alltagsbedeutung als auch zur marxistischen Forschung den Begriff neu zu erfinden: „Nicht vom metaphorischen Gebrauch des Wortes Maschine gehen wir aus, sondern von einer (unklaren) Hypothese über ihre Entstehung: der Art und Weise, wie beliebige Elemente durch *Rekursion und Kommunikation* dazu gebracht werden, Maschine zu sein.“[28]

Marx’ Maschinentheorie wird hier fürs erste unter der Chiffre „jenes klassische Schema“ eingeführt und erst im dritten und letzten Teil des Appendix explizit benannt.[29] Während Marx im dreizehnten Kapitel des *Kapitals* einigermaßen ausgedehnt der Frage nachging, „wodurch das Arbeitsmittel aus einem Werkzeug in eine Maschine verwandelt wird oder wodurch sich die Maschine vom Handwerksinstrument unterscheidet“[30], greifen Deleuze/ Guattari gerade die lineare Konzeption der ersten Frage als in vieler Hinsicht unzulänglich an. Sie hinterfragen damit weniger die immanente Logik der bei Marx beschriebenen Verwandlung der Maschine, als vielmehr den dieser Logik zu Grunde gelegten Rahmen, der von Marx vorausgesetzt wird, eine allen gesellschaftlichen Formen gemeinsame Dimension von Mensch und Natur. Die lineare Entwicklung vom Werkzeug (als Verlängerung des Menschen zu dessen Entlastung) hin zu einer Umwälzung, in deren Verlauf die Maschine sich schließlich gleichsam vom Menschen unabhängig macht, determiniert die Maschine zugleich als punktuellen Aspekt in einer mechanischen Reihe. Ein solches Schema, „humanistischen Geistes und abstrakt“, isoliert vor allem die Produktivkräfte von den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Anwendung.

Jenseits dieses evolutiven Schemas gedacht ist die Maschine nicht mehr nur Funktion in einer vom Werkzeug aus gedachten Reihe, die an einem bestimmten Punkt auftritt. Ähnlich wie der techne-Begriff der Antike schon beides meinte: materielles Objekt und Praxis, ist auch die Maschine nicht allein Arbeitsmittel, in dem gesellschaftliches Wissen absorbiert und verschlossen wird, sie öffnet sich in je verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen zu verschiedenen Verkettungen, Konnexionen, Koppelungen: „Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinanderkoppeln.“[31]

Statt Werkzeug und Maschine in eine Reihe zu setzen, geht es – die Fragerichtung von Deleuze/Guattari entspricht der zweiten Frage von Marx nach der Unterscheidung von Maschine und Werkzeug – um eine grundsätzlichere Differenzierung. Diese Unterscheidung könnte durchaus auch in der Form einer anderen Genealogie als der bei Marx ausgeführt werden, etwa einer auf vorneuzeitliches Verständnis der „machina“ zurückgreifenden, in dem die Trennung von Organischem und Mechanischem noch keine Relevanz hatte. Im *Anti-Ödipus* wird diese Differenz jedoch begrifflich/theoretisch abgehandelt: die Maschine ist Kommunikationsfaktor, das Werkzeug – zumindest in seiner nicht-maschinischen Form – im Gegensatz dazu kommunikationslose Verlängerung oder Prothese. Umgekehrt ist das konkrete Werkzeug in seinem Gebrauch des Austausches/der Konnexion mit dem Menschen immer schon mehr Maschine als die isoliert gedachte technische Maschine: „Mit etwas anderem zu einem Stück zu werden, bedeutet etwas grundsätzlich anderes als

sich zu verlängern, sich projizieren oder ersetzen zu lassen.“[32]

Diese Abgrenzung der Maschine von etwas, das den Menschen einfach verlängert oder ersetzt, beschreibt nicht nur die Verweigerung von Deleuze und Guattari, die gängige Figur der Herrschaft der Maschine über den Menschen zu affirmieren. Sie setzt auch eine Differenz zu allzu einfacher und fröhlicher Feier einer bestimmten Form von Maschine, wie sie vom Futurismus bis zu Cyberfans in immer neuen Kombinationen der „Mensch-Maschine“ gerade das Soziale auszublenden droht.[33] Das Narrativ von der Anpassung des Menschen an die Maschine, der Ersetzung des Menschen durch die Maschine verfehlt nach Deleuze/Guattari das Maschinische, sowohl in seiner kritischen, marxistischen Ausformung, als auch in seiner euphorischen Tendenz. „Nicht mehr geht es darum, Mensch und Maschine zu konfrontieren, um darin die möglichen oder unmöglichen Korrespondenzen, Verlängerungen und Ersetzungen des einen oder anderen einzuschätzen, vielmehr darum, beide zu verbinden und zu zeigen, wie der Mensch mit der Maschine, oder wie er mit anderen Dingen *zu einem Stück* (einer Einheit) *wird*, um so eine Maschine zu konstituieren.“[34] Die „anderen Dinge“ mögen Tiere, Werkzeuge, andere Menschen, Aussagen, Zeichen oder Wünsche sein, sie werden Maschine jedoch nur in einem Prozess des Austausches, nicht im Paradigma der Ersetzung.

Man nehme jene Fabel aus dem *Dritten Polizisten* von Flann O’Brien, in der der irische Autor genaue Rechnungen aufstellt, zu welchem Zeitpunkt aufgrund des Fließens der Moleküle die Menschen auf Fahrrädern zu welchem Prozentsatz zu Fahrrädern geworden sind, und umgekehrt Fahrräder zu Menschen – mit all den Problemen, die sich daraus ergeben, dass nämlich Menschen umfallen, wenn sie sich nicht an Wände anlehnen oder dass Fahrräder menschliche Züge annehmen. Für eine Untersuchung über die Maschine geht es hier aber gerade nicht um die sich verändernden Quantitäten der Identitäten beiderseits (20% Fahrrad, 80% Mensch oder – schon bedenklicher – 60% Fahrrad, 40% Mensch), sondern um den Austausch und das Fließen der maschinischen Singularitäten und um deren Verkettung mit anderen, gesellschaftlichen Maschinen: „Dagegen meinen wir, dass die Maschine in einem unmittelbaren Bezug zu einem gesellschaftlichen Körper und keineswegs zu einem humanbiologischen Organismus begriffen werden muss. Dies zugestanden, geht es nicht mehr an, die Maschine als neues Segment zu beurteilen, das, jener Entwicklung entsprechend, die ihren Anfangspunkt im abstrakten Menschen setzt, auf das Werkzeug folgt. Denn Mensch und Werkzeug sind schon Maschinenteile auf dem vollen Körper der jeweiligen Gesellschaft. Die Maschine ist zunächst eine gesellschaftliche, konstituiert durch die maschinenerzeugende Instanz eines vollen Körpers sowie durch die Menschen *und* Werkzeuge, die, insofern sie auf diesem Körper verteilt sind, maschinisiert werden.“[35] Deleuze und Guattari verschieben also die Perspektive von der Frage, in welcher Form die Maschine auf einfachere Werkzeuge folgt, Menschen und Werkzeuge maschinisiert werden, auf jene, welche gesellschaftliche Maschine das Auftreten spezifischer technischer, affektiver, kognitiver, semiotischer Maschinen und deren Verkettungen möglich und zugleich notwendig machen.

Hauptmerkmal der Maschine ist das Strömen ihrer Komponenten: Jede Verlängerung oder Ersetzung wäre eine Kommunikationslosigkeit, und die Qualität der Maschine ist genau umgekehrt jene der Kommunikation, des Austausches, der Offenheit. Im Gegensatz zur Struktur, zum Staatsapparat, die zur Schließung tendieren, entspricht das Maschinische einer tendenziell permanenten Öffnung. Guattari hat vom 1969 geschriebenen Text „Maschine und Struktur“ bis zum 1992 veröffentlichten Text „Machinic heterogenesis“ immer wieder auf die unterschiedliche Qualität von Maschine und Struktur, Maschine und Staatsapparat[36] hingewiesen: „Die Maschine hat etwas mehr als die Struktur.“[37] Sie beschränkt sich nicht auf die Verwaltung und Einkerbung von gegeneinander abgeschlossenen Entitäten, sondern öffnet sich anderen Maschinen und bewegt mit ihnen maschinische Gefüge. Sie besteht aus Maschinen und durchdringt mehrere Strukturen gleichzeitig. Sie hängt ab von äußeren Elementen, um überhaupt existieren zu können. Sie impliziert eine Komplementarität nicht nur mit dem Menschen, der sie fabriziert, funktionieren lässt oder zerstört, sondern ist für sich in einem Verhältnis der Alterität mit anderen virtuellen oder aktuellen Maschinen.[38]

Neben dieser theoretischen Annäherung an einen zugleich indifferenten und ambivalenten Maschinenbegriff im *Anti-Ödipus* und einigen Guattari-Texten älteren und neueren Datums gilt es allerdings, den historischen Kontext einer normativen Wendung zum Maschinischen nicht auszuklammern. Guattari hat schon in den späten 1960ern begonnen, seinen Maschinenbegriff zu entwickeln, und zwar vor dem politischen Hintergrund linker Organisierungsversuche. Diese Unternehmen waren vorerst gegen die harte Segmentarität der realsozialistischen und eurokommunistischen Staatslinken gerichtet, wurden anhand der Erfahrungen diverser subkultureller und mikropolitischer Praxen weiter untersucht, im Fall Guattaris vor allem an-

hand der antipsychiatrischen Praxis, und mündeten schließlich auch nach 1968 in angestrengte Bemühungen, gegen Strukturalisierung und Schließung der 68er in Kadern, Splitterparteien und Zirkeln aufzutreten und anzudenken.

Das Problem, das Guattari schon in seinem knapp nach der Erfahrung von 1968 geschriebenen ersten Maschinen-Text verhandelt, ist das Problem einer andauernd revolutionären Organisation: „das der Einrichtung einer institutionellen Maschine, die sich durch eine besondere Axiomatik und eine besondere Praxis auszeichnet; gemeint ist die Garantie, dass sie sich nicht in den verschiedenen Sozialstrukturen verschließt, insbesondere nicht in der Staatsstruktur, die scheinbar den Grundstein der herrschenden Produktionsverhältnisse bildet, obwohl sie den Produktionsmitteln nicht mehr entspricht.“[39] Sowohl die „herrschenden Produktionsverhältnisse“ als auch die aktuellen Formen von Widerstand haben maschinische Form angenommen, und Strukturalisierung und Schließung als Geste des (Selbst-)Schutzes gehen an diesem Faktum vorbei. Maschinische Institutionen können nicht die Formen des Staatsapparats reproduzieren, jene, die das Paradigma der Repräsentation vorsieht, sie müssen neue Formen von „instituierenden Praxen“ erfinden: „Das revolutionäre Vorhaben als ‚Maschinentätigkeit’ einer institutionellen Subversion müsste solche subjektiven Möglichkeiten aufdecken und sie in jeder Phase des Kampfes im voraus gegen ihre ‚Strukturalisierung’ absichern. Aber ein solches permanentes Erfassen der auf die Strukturen wirkenden Maschineneffekte könnte sich nicht mit einer ‚theoretischen Praxis’ zufriedengeben. Es verlangt die Entwicklung einer spezifischen analytischen Praxis, die jede Stufe der Kampforganisation unmittelbar betrifft.“[40]

General Intellect und die Maschine des EuroMayday

Vieles von dem, was Guattari in seinen Überlegungen über die Maschine vor dem Hintergrund der Erfahrung um den Mai 1968 formuliert hat, aktualisiert sich in den letzten Jahren – vielleicht stärker als während der 1960er und 1970er Jahre noch – in den nicht-repräsentationistischen Bewegungsformen, die gegen Migrations- und Grenzregimes, ökonomische Globalisierung und Prekarisierung von Arbeit und Leben aktiv wurden.[41] Letzteres ist vor allem die Thematik der EuroMayday-Bewegung[42], die ausgehend von Milano in den letzten Jahren vor allem die Wiederaneignung des 1. Mai betrieben hat.

In dieser Hinsicht durchaus ähnlich den durch Tretjakovs und Eisensteins Theaterstück „Hörst du, Moskau?“ revolutionär animierten TheaterbesucherInnen ziehen heute auch die EuroMayday-AktivistInnen, ab und zu sogar „wild gegen die Schaufensterauslagen fuchtelnd und Lieder singend, durch die Straßen“. Und zwar durch die Straßen von inzwischen an die zwanzig europäischen Städten, u.a. in London, Kopenhagen, Maribor, Barcelona, Hamburg und Wien.[43] Die Schaufensterauslagen gehen dabei manchmal in Brüche, öfters aber werden sie bemalt, besprayt und mit einer Schicht von neuen Zeichen überzogen.[44] Die EuroMayday-Parades erneuern nicht nur die revolutionären Traditionen des 1. Mai, sondern setzen auch ihre Körper, Bilder, Zeichen und Aussagen gegen die Privatisierung der urbanen Öffentlichkeiten. Derartige Wiederaneignung der Stadt spielt sich durchwegs ohne Bühnen und Podien ab, im Bemühen, dem Paradigma der Repräsentation das Paradigma des Ereignisses entgegenzusetzen.

Aber die Maschine des EuroMayday hat zwei Zeitlichkeiten. Nicht nur die des Ereignisses, sondern auch die lange Zeit der instituierenden Praxis, in der der Zusammenhang der Maschine als Bewegung gegen die Strukturalisierung und der Maschine als „gesellschaftlicher Produktivkraft“ deutlich wird. Die Organisierung für den 1. Mai ist nicht die einzige Dimension der Mayday-AktivistInnen: Über das Jahr finden – wenn auch beschränkt durch die Wunsch- und Zeitressourcen der Beteiligten – Mikro-Aktionen und diskursive Veranstaltungen statt, regelmäßige Kommunikation auf Mailinglists und Treffen in verschiedenen Städten Europas zum transnationalen Austausch. In diesem Kontext entsteht nicht nur in Europa ein immer dichteres Netz der Problematisierung der Prekarisierung von Arbeit und Leben.

Diese Formierung einer institutierenden Praxis ist allerdings erst im Ansatz zu erkennen, die Bewegung hat, so auch der postoperaistische Philosoph Paolo Virno, „diejenigen Formen des Kampfes, die dazu geeignet sind, die Lage der prekären, befristeten und atypischen Arbeit in subversives politisches Vermögen zu verwandeln, noch nicht ausreichend gebündelt.“[45] Eine derartige Bündelung setzt nun weniger an den alten Formen der Organisierung durch „Staatsapparate“ an, als an der Verkettung maschinischer Bewegungs- und postfordistischer Arbeits- und Lebensformen. In seinen Texten zu dieser Thematik, vor allem in der *Grammatik der Multitude*, schließt Virno direkt am Maschinenfragment an und am dort en passant von Marx eingeführten Begriff des *General Intellect*. Sollte in der Epoche der Industrialisierung das gesellschaftliche Wissen auch je völlig in den technischen Maschinen absorbiert gewesen sein, so wäre das im postfordistischen Zusammenhang völlig undenkbar: „Dieser Aspekt ist natürlich von großer Bedeutung, dennoch erschöpft sich die Problematik

darin nicht. Man müsste demnach jene Seite des *General Intellect* in Betracht ziehen, die sich nicht im System der Maschinen verkörpert (oder besser: die nicht Metallgestalt annimmt), sondern diesen zur Wesenseigenschaft der lebendigen Arbeit macht.“[46] Wie postoperaistische Theorie im Anschluss an Guattari formuliert, ist es gerade aufgrund der Logik der ökonomischen Entwicklung selbst notwendig, dass die Maschine nicht als bloße Struktur verstanden wird, die die ArbeiterInnen einkerbt und das gesellschaftliche Wissen in sich verschließt. Über die Marx’sche Vorstellung des im *capital fixe* absorbierten Wissens hinausgehend setzt Virno daher seine These von der zugleich prä- und transindividuellen sozialen Qualität des Intellekts: „Die lebendige Arbeit im Postfordismus hat als Rohstoff und Produktionsmittel das über die Sprache zum Ausdruck gebrachte Denken, die Lern- und Kommunizierfähigkeit, die Einbildungskraft, also die das menschliche Bewusstsein auszeichnenden Vermögen. Die lebendige Arbeit verkörpert demnach den *General Intellect* (das ‚gesellschaftliche Hirn’), den Marx als ‚Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums’ bezeichnet hat. Der *General Intellect* geht heute nicht mehr im fixen Kapital auf, er stellt also nicht mehr nur das im System der Maschinen enthaltene Wissen dar, sondern die sprachliche Kooperation einer Multitude an lebendigen Subjekten.“[47]

Die Aufnahme des Marx’schen Begriffs verweist darauf, dass „Intellekt“ hier nicht als exklusive Kompetenz eines Individuums verstanden werden soll, sondern als gemeinsames Band und immer in Entwicklung begriffene Grundlage der Individuierung, als soziale Qualität des Intellekts. Hier kommt also zur *prä*individuellen menschlichen „Natur“, die im Sprechen, Denken, Kommunizieren liegt, der *trans*individuelle Aspekt des *General Intellect* hinzu: Es ist nicht nur die Gesamtheit aller von der menschlichen Spezies angehäuften Kenntnisse, nicht nur die Gemeinsamkeit des vorgängig gemeinsamen Vermögens, es ist auch das Zwischen der kognitiven ArbeiterInnen, die kommunikative Interaktion, Abstraktion und Selbstreflexion lebendiger Subjekte, die Kooperation, das koordinierte Handeln der lebendigen Arbeit.

Schließlich lässt sich mit Virno auch ein Zusammenhang zwischen diesem neuen Verständnis des *General Intellect* als kollektiven Denk- und Sprachvermögens und einem Maschinenbegriff im Sinn von Guattari herstellen. Wissen als kollektive Intellektualität ist komplementär zur maschinischen Qualität von Produktion und Bewegung. *General Intellect*, oder der „öffentliche Intellekt“, wie Virno den Begriff weiter entwickelt, ist der andere Name für die bei Guattari begonnene Ausweitung des Maschinenbegriffs über die technische Maschine hinaus und jenseits von ihr: „Innerhalb der zeitgenössischen Arbeitsprozesse existieren Begriffskonstellationen, die selbst als produktive ‚Maschinen’ funktionieren, ohne einen mechanischen Körper oder eine kleine elektronische Seele nötig zu haben.“[48]

E-mail: raunig@eipcp.net

Für Tips und kritische Beratung danke ich Martin Birkner, Isabell Lorey, Birgit Mennel und Stefan Nowotny.

Literatur:

Richard Barbrook, „The Holy Fools“, in: Mute 11, London 1998, 57-65

Gilles Deleuze, Félix Guattari, Anti-Ödipus, Frankfurt/Main 1977

Gilles Deleuze, Félix Guattari, Tausend Plateaus, Berlin 1997

„Ein Experiment der Theaterarbeit”, in: Peter Gorsen, Eberhard Knödler-Bunte, Proletkult 2. Zur Praxis und Theorie einer proletarischen Kulturrevolution in Sowjetrussland 1917–1925, Stuttgart 1975, 111-116

Sergej Eisenstein, „Die Montage der Attraktionen”, in: Peter Gorsen, Eberhard Knödler-Bunte, Proletkult 2. Zur Praxis und Theorie einer proletarischen Kulturrevolution in Sowjetrussland 1917–1925, Stuttgart 1975, 117-121

Félix Guattari, „Maschine und Struktur”, in: ders., Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse, Frankfurt/Main 1976, 127-138

Félix Guattari, „Über Maschinen”, in: Henning Schmidgen (Hg.), Ästhetik und Maschinismus. Texte zu und von Félix Guattari, Berlin 1995, 115-132

Félix Guattari, „Machinic heterogenesis”, in: Chaosmosis. An Ethico-Aesthetic Paradigm, Bloomington/Indianapolis 1995, 33-57

Félix Guattari, „Capital as the Integral of Power Formations“, in: ders., Chaosophy. Soft Subversions, New York 1996, 202-224

„Hörst du, Moskau?!“, in: Peter Gorsen, Eberhard Knödler-Bunte, Proletkult 2. Zur Praxis und Theorie einer proletarischen Kulturrevolution in Sowjetrussland 1917–1925, Stuttgart 1975, 127-129

Maurizio Lazzarato, „Immaterielle Arbeit. Gesellschaftliche Tätigkeit unter den Bedingungen des Postfordismus“, in: Toni Negri, Maurizio Lazzarato, Paolo Virno, Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion, Berlin 1998, 39-52

Oliver Marchart, „Der durchkreuzte Ort der Partei”, in: Gerald Raunig (Hg.), TRANSVERSAL. Kunst und Globalisierungskritik, Wien 2003, 204-210

Karl Marx, „Fragment über Maschinen, in: ders., *Grundrisse* der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42, Berlin 22005, 590-609

Karl Marx, Das Elend der Philosophie, MEW 4, Berlin 111990, 63-182

Karl Marx, Das Kapital, MEW 23, Berlin 191998

Angela Mitropoulos, „Precari-Us?“, http://www.republicart.net/disc/precariat/mitropoulos01_en.htm, 16.10.2005

Chantal Mouffe, Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik, Wien 2005

Antonio Negri, „Die Theorie des Lohns und ihre Entwicklung”, in: Thomas Atzert / Jost Müller (Hg.), Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität, Münster 2004, 264-289

Gerald Raunig, „La inseguridad vencerá. Antiprekaritärer Aktivismus und Mayday Parades“, 16.10.2005, http://www.republicart.net/

disc/precariat/raunig06_de.htm
Gerald Raunig, Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert, Wien 2005
Karl Reitter, „Gerald Raunig: Kunst und Revolution", in: Grundrisse 14, Wien Sommer 2005, 60-62
Sergej Tretjakov, „Das Theater der Attraktionen", in: Peter Gorsen, Eberhard Knödler-Bunte, Proletkult 2. Zur Praxis und Theorie einer proletarischen Kulturrevolution in Sowjetrussland 1917–1925, Stuttgart 1975, 121-127
Sergej Tretjakov, „Notizen eines Dramatikers", in: ders., Gesichter der Avantgarde, Berlin/Weimar 1985, 98-101
Paolo Virno, „Wenn die Nacht am tiefsten ... Anmerkungen zum General Intellect", in: Thomas Atzert / Jost Müller (Hg.), Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität, Münster 2004, 148-155
Paolo Virno, „Eine performative Bewegung" in: Kulturrisse 02/2005, 6-9
Paolo Virno, Grammatik der Multitude, Wien 2005
Paolo Virno, „Die Engel und der General Intellect", in: ders., Grammatik der Multitude, Wien 2005, 165-188

Anmerkungen:

1 Guattari, „Über Maschinen", 118
2 Vgl. etwa Barbrook, „The Holy Fools", Marchart, „Der durchkreuzte Ort der Partei", 204 oder Mouffe, Exodus und Stellungskrieg
3 vgl. Reitter, „Gerald Raunig: Kunst und Revolution", 61f.
4 MEW 42, 590-609
5 Vgl. für eine kurze Skizze der verschiedenen Bezugnahmen operaistischer und postoperaistischer Generationen auf das Maschinenfragment: Virno, „Wenn die Nacht am tiefsten ... Anmerkungen zum General Intellect"
6 In Toni Negris frühem Buch „Marx oltre Marx" etwa, das 1978 aus seinem Pariser Seminar über die Grundrisse entstanden ist, fehlt jede Diskussion über die Maschine (vgl. die deutsche Fassung des Kapitels über das „Maschinenfragment" in Negri, „Die Theorie des Lohns und ihre Entwicklung"). Auszunehmen wäre hier allenfalls Maurizio Lazzarato, der in seinen Arbeiten über immaterielle Arbeit einerseits und Videophilosophie andererseits wenigstens beide Aspekte weitergedacht hat.
7 MEW 23, 391
8 Vgl. Marx, Das Elend der Philosophie, MEW 4, 176: „In England sind die Strikes regelmäßig Veranlassung zur Erfindung und Anwendung neuer Maschinen gewesen. Die Maschinen waren, man darf es behaupten, die Waffe, welche die Kapitalisten anwendeten, um die Revolte der Geschick erfordernden Arbeit niederzuschlagen. Die self-acting mule, die größte Erfindung der modernen Industrie, schlug die rebellischen Spinner aus dem Felde."; Marx, Das Kapital, MEW 23, 459: „Die Maschinerie [...] wird das machtvollste Kriegsmittel zur Niederschlagung der periodischen Arbeiteraufstände, strikes usw. wider die Autokratie des Kapitals."
9 Marx, Grundrisse, MEW 42, 592
10 ebd., 593
11 ebd., 595
12 ebd., 602
13 ebd., 594
14 Dieses Fragment ist eine gekürzte Version des Abschnitts „Theatermaschinen gegen die Darstellung. Eisenstein und Tretjakov im Gaswerk" aus Raunig, „Kunst und Revolution", 134-147
15 „Ein Experiment der Theaterarbeit", 113
16 Eisenstein, „Die Montage der Attraktionen", 118
17 ebd.
18 „Ein Experiment der Theaterarbeit", 112
19 Die Verkettung von Ereignissen und von SpielerInnen, Dingen, Tönen und ZuschauerInnen, wie sie hier beschrieben ist, nähert sich erstaunlich weit dem Maschinenbegriff Guattaris an. Im Anti-Ödipus sprechen Deleuze und Guattari zwar davon, dass im russischen Futurismus und Konstruktivismus trotz kollektiver Aneignung bestimmter Produktionsverhältnisse diese „der Maschine äußerlich" blieben, doch die Praxis des Theaters der Attraktionen scheint das zu widerlegen.
20 „Ein Experiment der Theaterarbeit", 116
21 Tretjakov, „Theater der Attraktionen", 68
22 vgl. Eisenstein, „Die Montage der Attraktionen", 118
23 „Ein Experiment der Theaterarbeit", 112
24 vgl. „Hörst du, Moskau?!", 128 f.
25 Tretjakov, „Notizen eines Dramatikers", 99
26 Deleuze/Guattari, Anti-Ödipus, 497-521
27 Im Anti-Ödipus scheinen sich Deleuze und Guattari durchwegs auf das Kapital zu beziehen, Guattari bezieht sich etwa in „Capital as the Integral of Power Formations" (205) auch auf das Maschinenfragment.
28 Deleuze/Guattari, Anti-Ödipus, 498
29 ebd., 499 sowie 515ff.
30 MEW 23, 391
31 Deleuze/Guattari, Anti-Ödipus, 8
32 ebd., 499
33 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Guattari und Deleuze den Maschinenbegriff durchgehend indifferent bis ambivalent verwenden. Dabei tauchen auch regelmäßig die Schattenseiten der Maschinisierung auf, wie in den Überlegungen zu faschistischen und postfaschistischen Gestalten der Kriegsmaschine in Tausend Plateaus (vor allem 582) oder in Guattaris Begriff der „maschinischen Versklavung" im „weltweit integrierten Kapitalismus", wie Guattari das heute unter Globalisierung geframte Phänomen schon in den 1980ern genannt hat. „Maschinische Versklavung" (Guattari, „Capital as the Integral of Power Formations", 219-222) meint hier nicht wie bei Marx das untergeordnete Verhältnis des Menschen zur das gesellschaftliche Wissen objektivierenden technischen Maschine, sondern vielmehr eine allgemeinere Form kollektiver Verwaltung von Wissen und die Notwendigkeit der permanenten Partizipation. Zu den traditionellen Systemen der direkten Unterdrückung fügt – hier ist Guattari nahe an den nach Foucault entwickelten Theorien neoliberaler Gouvernementalität – gerade die maschinische Qualität des postfordistischen Kapitalismus eine Palette von Kontrollmechanismen hinzu, die der Komplizität der Individuen bedarf.
34 Deleuze/Guattari, Anti-Ödipus, 498
35 ebd., 516
36 Der diesbezügliche Begriff des Staatsapparats geht weit über herkömmliche Staatsbegriffe hinaus, als Gegenstück zu Maschinen sind Staatsapparate durch Strukturen, gekerbte Räume und harte Segmentarität gekennzeichnet.
37 Guattari, „Über Maschinen" 121
38 vgl. Guattari, „Machinic heterogenesis", 37
39 Guattari, „Maschine und Struktur", 137f.
40 ebd., 138
41 Nicht unter diese Kategorie fällt die Social-Fora-Bewegung, die gegen die in ihren Satzungen festgeschriebene Zurückweisung von Repräsentation in Form und Inhalt hinter diesen Anspruch zurückfällt.
42 Zu den Inhalten der Bewegung (vor allem zur Prekarisierung von Arbeit und Leben) vgl. die Texte des eipcp-Webjournals unter dem Titel precariat http://www.republicart.net/disc/ precariat/ index.htm, zu Begriffsfragen vor allem Mitropoulos, „Precari-Us?"
43 vgl. www.euromayday.org und auf dieser Site auch diverse Links zu lokalen EuroMayday-Sites
44 zu diesen Aspekten der Wiederaneignung der Stadt im Rahmen der EuroMayday-Parades vgl. Raunig, „La inseguridad vencerá. Antiprekaritärer Aktivismus und Mayday Parades"
45 Virno, „Eine performative Bewegung", 6
46 Virno, Grammatik der Multitude, 88
47 Virno, „Die Engel und der General Intellect", 174
48 Virno, „Wenn die Nacht am tiefsten ... Anmerkungen zum General Intellect", 154

Vorbemerkung zu *Do You Remember Revolution?*

Do You Remember Revolution? wurde 1983 im Gefängnis von Rebibbia (Italien) geschrieben. Es ist eine Koproduktion von 11 Theoretikern und Aktivisten (darunter Toni Negri und Paolo Virno) der *Autonomia Operaia*, die am 7. April 1979 verhaftet und zu langjährigen Haftstrafen verurteilt wurden. Die Palette der Anschuldigungen reichten von der Bildung bewaffneter Gruppen (vor allem der Roten Brigaden) bis zur Beteiligung an der Ermordung Aldo Moros (die Negri vorgeworfen, später allerdings als völlig unhaltbar wieder fallen gelassen wurde).

Der Text versucht eine Bilanz der Klassenkämpfe im Italien der 1970er Jahre vor dem Hintergrund der quantitativen Veränderung der Klassenzusammensetzung von den *MassenarbeiterInnen* der Großindustrie hin zu den *Gesellschaftlichen ArbeiterInnen* zu geben., Diese Bewegung ging einher mit der Flucht aus den Fabriken (vor allem der jungen ArbeiterInnen) hinein in die Universitäten, aber auch mit der Umstrukturierung und Fragmentierung der italienischen Industrie. Diese Umstrukturierungen, die nicht zuletzt eine Antwort auf die heftigen Kämpfe der MassenarbeiterInnen Ende der sechziger Jahre waren, führten aber nicht zu einem Abflauen der Bewegung – wie anderswo in Europa. Die Bewegung bekam neuen Schwung durch die Dynamik der autonomen Frauenbewegung, durch die massenhafte eigenmächtige Reduktion von Tarifen auf öffentliche Dienstleistungen wie Strom oder Verkehrsmittel (und nicht nur diese) sowie durch die Ablehnung der Strategie des parteikommunistischen *historischen Kompromisses*, der Ausübung der Macht gemeinsam mit den ChristdemokratInnen (eine grundlegende Systemtransformation strebte die KPI schon seit der Nachkriegszeit nicht mehr an).

Die Explosion dieser vielfältigen Subjekte und ihrer Kampfformen erfolgte in der Bewegung von 1977. Myriaden von Experimenten alternativen (Zusammen)Lebens, von Medienprojekten wie dem legendären Radio Alice in Bologna bis hin zu den – oft kurzlebigen – Zeitungsprojekten, verliehen der Vielfalt der Bewegung Ausdruck. Der Kampf gegen die Arbeit, einst Zentrum linksradikaler Politik in Italien, musste zusehends einer der Neukonstitution alternativer sozialer Verhältnisse weichen. Die Großfabrik war ohnedies am Ende – und niemand weinte ihr eine Träne nach. „Nur noch“ das unmittelbare Kommando des kapitalistischen Staates stellte sich den Bedürfnissen der „Gesellschaftlichen ArbeiterInnen“ entgegen. Nur? Das massenhafte Aufbegehren jugendlicher

ArbeiterInnen und Studierender führte zu Aufständen in den italienischen Städten, die nur noch militärisch niedergeschlagen werden konnten und wurden. Die KPI tat sich dabei wie auch in der anschließenden Verfolgung der AktivistInnen besonders hervor; die Auseinandersetzung nahm immer stärker militärische Formen an – durch die brutale Repression der über Notstandsgesetze operierenden Staatsapparate, aber auch durch die zahlreichen bewaffneten Gruppen, die im direkten Angriff auf das vermeintliche „Herz des Staates“ dessen Formen oft nur kopierten.

In der Verfolgung von AktivistInnen wurde freilich keinerlei Unterschied gemacht. Am 7. April 1979 wurden führende AktivistInnen und Intellektuelle der *Autonomia* in einer groß angelegten Aktion verhaftet und später zu teilweise langjährigen Gefängnisstrafen verurteilt. *Do you remember Revolution* ist mittlerweile ein „doppelt“ historischer Text. Er bezieht sich nicht nur auf eine damals bereits vergangene Periode, er wurde auch vor über 20 Jahren verfasst. Diese historische Distanz ist mit zu berücksichtigen. Dennoch stellt er eine Art Scharnierstelle zwischen den historischen Auseinandersetzungen der 70er Jahre und der Entwicklung postoperaistischer Ansätze dar und ist nicht zuletzt aus diesem Grunde von besonderem Interesse: Er gibt nicht nur Zeugnis von der politischen Ausrichtung und Ausdifferenzierung der Kämpfe (hier ist er wohl – dies wurde oft kritisiert – in der Abgrenzung von allen Formen des bewaffneten Kampfes doch etwas zu sehr auch Verteidigungsschrift), es tauchen auch die Begriffe und Konstellationen auf, die für das postoperaistische Neu-Denken revolutionärer Politik wichtig werden. Etwa wenn die These neun hinsichtlich des Begriffs der Aneignung meint: „*Vor allem aber ist sie die Aneignung von ‚Lebenszeit', Befreiung vom Kommando der Fabrik, Suche nach Gemeinsamkeit*“. Die Thematik des Gemeinsamen, des „Communen“ von Empire und Multitude ist hier bereits angelegt.

Co-Autor Paolo Virno sollte mehr als zehn Jahre später einen Text mit dem Titel *Do You Remember Counterrevolution*“ publizieren.[1] In diesem greift er die Themen des vorliegenden Beitrages erneut auf, allerdings vor dem Hintergrund der konterrevolutionären (auch eine Revolution!) Aneignung der Bewegung von 1977 durch das Kapital: „*Die Bewegung von ´77 wurde so eingesetzt. Ihr Nomadentum, ihre Abneigung gegen feste Jobs, ihre Subsistenz, sogar ihr Hang zu individueller Autonomie und ihre Experimentierfreude wurde in der kapitalistischen Produktionsorganisation zusammengebracht*“ (Virno 1998, 96). Aber bereits damals, zu Beginn der Herrschaft Berlusconis, nennt Virno auch die Tendenzen beim Namen, die zu einer

Neukonstituierung der revolutionären Linken führen könnten: Die besetzten sozialen Zentren, die basisgewerkschaftlichen Netzwerke der COBAS, die rebellierenden StudentInnen der Panther-Bewegung von 1990. Der Aufstand der ZapatistInnen vom 1. Jänner 1994 wurde noch nicht genannt, aber gerade dieser sollte zum Anknüpfungspunkt einer neuen, antistaatlichen radikalen Linken werden. Auch der Rest ist (beinahe?) Geschichte: Seattle, Genua, Disobbedienti, die Antikriegsbewegungen und Sozialforen. Kämpfe entlang der Achse Migration – Präkarisierung von Arbeit und Leben rücken ins Zentrum einer zentrumslosen Politik. „*Der Vorhang fällt, der Akt ist zu Ende – der nächste soll beginnen!*“ (Virno 1998, 111)

Anmerkung:

1 Virno, Paolo (1998): Do You Remember Counterrevolution? Soziale Kämpfe und ihr Double, in: Atzert, Thomas (Hg.): Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion, Berlin, 83-111.

DO YOU REMEMBER REVOLUTION?[1]

Die Geschichte der revolutionären Bewegung der siebziger Jahre, d.h. zunächst der außerparlamentarischen Opposition und dann der „Autonomia“, war keine Geschichte von AußenseiterInnen oder ExzentrikerInnen, keine Chronik sektiererischer Spinnereien, sie fand nicht in den Katakomben Roms statt und war nicht bloß die Wut des Ghettos. Wir glauben im Gegenteil, dass diese Geschichte, von der ein Teil zum Material für einen Strafprozess geworden ist, mit der Geschichte dieses Landes, ihren entscheidenden Übergängen und Zäsuren untrennbar verknüpft ist.

Ausgehend von diesem Standpunkt (der banal erscheint, in diesen Zeiten aber schon verwegen und provozierend wirkt) stellen wir eine Reihe politisch-historischer Thesen über das letzte Jahrzehnt auf, die weit über unsere Vorbereitungen auf die unmittelbare juristische Verteidigung hinausgehen. Die folgenden Betrachtungen, oft in der Form einfacher Problemdarstellungen, sind nicht an die Richter gerichtet, die bis jetzt ohnehin nur am Handel mit den Reuigen[2] interessiert waren. Sie richten sich vielmehr an alle, die in den letzten Jahren gekämpft haben: an die GenossInnen von 1968, von 1977, an die Intellektuellen, die sich „losgesagt“ haben (sagt mensch heute nicht so?), die alle die Revolte für rational hielten. Auch sie sollten sich äußern und den Teufelskreis von Verdrängung und neuem Konformismus durchbrechen.

Wir meinen, dass jetzt der Moment gekommen ist, sich neu mit der geschichtlichen Wahrheit der siebziger Jahre auseinander zu setzen. Gegen die Reuigen die Wahrheit. Nach den Reuigen und gegen sie das politische Urteil. Eine umfassende Bestandsaufnahme, die sich ihrer Verantwortung bewusst ist, ist heute möglich und nötig – als ein Schritt hin zum „Nach-Terrorismus“, als eigene Dimension der Auseinandersetzung zwischen neuen Bewegungen und Institutionen.

Dass wir nichts mit Terrorismus gemein haben, liegt auf der Hand. Dass wir „Subversive“ waren, ebenfalls. Zwischen diesen beiden „Selbstverständlichkeiten“ bewegt sich dieser Prozess.

Der Wille der Richter, Subversion und Terrorismus gleichzusetzen, ist bekannt und hartnäckig. Wir werden den Kampf zur Verteidigung mit geeigneten politisch-technischen Mitteln führen. Aber die historische Rekonstruktion kann nicht nur im Gerichtssaal stattfinden; parallel zum Prozess muss eine offene und breite Debatte zwischen den realen Subjekten geführt werden, die ProtagonistInnen der „grossen Transformation“ waren. Dies ist eine unabdingbare Voraussetzung, um in geeigneten Begriffen von den Spannungen der achtziger Jahre zu reden.

1. Die besondere Eigenschaft des italienischen ’68 ist die Vermischung von sozialen Phänomenen, die zugleich erneuernd und sprengend waren – wie sie in vielerlei Hinsicht für eine entwickelte Industrialisierung typisch ist –, mit dem Muster der kommunistischen Revolution. Die radikale Kritik der Lohnarbeit und ihre massenhafte Verweigerung ist der hervorragende Inhalt der Kampfbewegung, das Zeichen eines starken und anhaltenden Antagonismus, die „Substanz von erhofften Dingen“. Hierher rührt das Infragestellen der Rollen und Hierarchien, der Egalitarismus im Lohnkampf sowie der Angriff auf die Organisation des sozialen Wissens, das Bedürfnis, das Alltagsleben zu verändern; in einem Wort: das Streben nach konkreter Freiheit. In anderen westlichen kapitalistischen Ländern (Bundesrepublik Deutschland, USA) hatten die gleichen Bedürfnisse zu molekularen Veränderungen der sozialen Beziehungen geführt, ohne direkt und unmittelbar das Problem der politischen Macht, d.h. einer alternativen Verwaltung und Führung des Staates zu stellen, in Frankreich und Italien dagegen wurde das Problem der Macht und ihrer „Ergreifung“ aufgrund verknöcherter Institutionen und der ziemlich rudimentären Form der Konfliktregelung sofort vorrangig. Obwohl in vieler Hinsicht das Jahr 1968 in Italien einen akuten Bruch mit der korporatistischen und etatistischen Tradition der historischen Arbeiterbewegung markiert, fügt sich das kommunistische politische Modell auf besondere und vitale Weise in den Körper der neuen Bewegung ein. Die extreme Polarisierung des Klassengegensatzes und die Armseligkeit der Struktur der politischen Vermittlung begünstigen eine wirksame Verknüpfung der Forderung nach mehr Einkommen und mehr Freiheit mit dem leninistischen Ziel, „die Staatsmaschine zu zerbrechen.“

2. Zwischen 1968 und Anfang der siebziger Jahre stand für die „alte“ wie auch für die „neue“ Linke das Problem auf der Tagesordnung, wo die Kämpfe politisch hinführen sollten. Sowohl die KPI und die Gewerkschaften als auch die außerparlamentarischen Gruppen zielten auf eine drastische Veränderung des Machtgefüges, womit das, was sich

bereits in den Kräfteverhältnissen in den Fabriken und auf dem Arbeitsmarkt verändert hatte, bis ans Ende geführt und stabilisiert werden sollte. Über die Art und Qualität dieses angestrebten neuen Machtgefüges, das allgemein als notwendig und entscheidend erachtet wurde, gab es einen langen und quälenden Kampf um die Hegemonie innerhalb der Linken. Die revolutionären Gruppen, die in den Schulen und Universitäten die Mehrheit hatten, aber auch in den Fabriken und im Dienstleistungssektor verankert waren, waren sich völlig im Klaren darüber, dass die neue transformatorische Bewegung mit einem eklatanten Bruch des bisherigen Legitimitätsrahmens einhergehen würde.

Sie betonten diesen Aspekt, um eine institutionelle Rückeroberung der Bewegung durch Kommandogewalt und Profit zu verhindern. Die Ausdehnung der Kämpfe auf alle Städte im Land und die Einrichtung von Formen der Gegenmacht wurden als die nötigen Schritte angesehen, um der Erpressung durch die ökonomische Krise entgegenzutreten. Die KPI und die Gewerkschaft sahen dagegen in der Abschaffung der Mitte-Links-Regierung und einer „Strukturreform" den natürlichen Ausgang von '68. Ein neuer „Rahmen des Machbaren" und ein vollständigeres und feinmaschigeres Netz institutioneller Vermittlung sollte garantieren, dass die ArbeiterInnen zu ProtagonistInnen der Wiederbelebung der ökonomischen Entwicklung würden. Wenn auch zwischen den außerparlamentarischen Organisationen und der historischen Linken heftig polemisiert wurde, so ging der theoretische Kampf um den Ausgang der Bewegung doch quer durch beide Lager. Als Beispiel sei nur an die Polemik zwischen dem rechten Flügel der KPI und der Turiner FLM[3] über die Frage der „Bewegungsgewerkschaft" erinnert.

Oder mensch denke an die unterschiedlichen, oft sehr unterschiedlichen Einschätzungen von Teilen der Gewerkschaft zu den „Zonenräten". Für die andere Seite mag es genügen, auf die Unterschiede zwischen dem operaistischen Flügel und der marxistisch-leninistischen Richtung hinzuweisen. Die unterschiedlichen Auffassungen drehten sich jedenfalls, wie wir bereits erwähnten, um ein einziges, essentielles Problem: die Übersetzung des Aufruhrs, der seit 1968 in den sozialen Beziehungen stattgefunden hatte, in Begriffe der politischen Macht.

3. Anfang der siebziger Jahre stellten sich die außerparlamentarischen Gruppen das Problem der Anwendung von Gewalt in völligem Einklang mit der revolutionären kommunistischen Tradition, d.h. sie hielten die Gewalt für eines der notwendigen Mittel, um auf dem Terrain der Macht anzugreifen. Die Gewalt als Mittel wurde nicht fetischisiert, sondern ganz im Gegenteil, dem Voranschreiten der Massenauseinandersetzung unbedingt untergeordnet; gleichzeitig wurde akzeptiert, dass Gewalt unabdingbar dazugehört. Gegenüber der Dichte sozialer Konfliktualität stellte die Frage nach der politischen Macht unzweifelhaft etwas Diskontuninuierliches, Nicht-Lineares, Besonderes dar. Nach Avola, nach Corso Traiano, nach Battipaglia[4] war das „staatliche Gewaltmonopol" als ein unausweichliches Hindernis erschienen, mit dem mensch sich systematisch auseinander setzen musste. Auf der programmatischen Ebene wurde der gewaltsame Bruch mit der Legalität also in offensiven Begriffen gedacht, als die Manifestation einer anderen Macht. Parolen wie „sich die Stadt nehmen" oder „Aufstand" waren Ausdruck dieser zwar als unvermeidlich, aber nicht unmittelbar bevorstehend angesehenen Perspektive.

In konkreter Hinsicht ist die Organisation auf der Ebene der Illegalität eher eine bescheidene Angelegenheit, die ausschließlich defensiven oder flankierenden Charakter hatte: Verteidigung der Streikposten, der besetzten Häuser, der Demonstrationen, präventive Sicherheitsmaßnahmen gegenüber einer eventuellen Reaktion von rechts (was nach Piazza Fontana nicht mehr auszuschließen war).[5] Anders ausgedrückt: Eine Theorie des Angriffs, des Bruchs, entstanden aus der Verflechtung des neuen politischen Subjekts von '68 und einer kommunistischen Kultur, und auf der anderen Seite minimale praktische Umsetzung. Es war auf jeden Fall nach den „zwei roten Jahren" 1968/69 für abertausende von Aktiven inklusive der Basiskader der Gewerkschaft klar, dass das Sicheinlassen auf ein „illegales" Terrain einfach eine Sache des gesunden Menschenverstands war. Ebenso selbstverständlich war es, in aller Öffent-



lichkeit Zeiten und Arten des Zusammenstosses mit den repressiven Strukturen des Staates zu diskutieren.

4. In jenen Jahren ist die Rolle der ersten klandestinen Organisationen (GAP[6], Rote Brigaden) völlig marginal und hat mit den Themen der Bewegung nichts zu tun. Die Klandestinität, die besessene Berufung auf die PartisanInnentradition sowie die FacharbeiterInnen als Bezugspunkt haben nichts zu tun mit der Organisierung der Gewalt von Seiten der Klassenavantgarden und der revolutionären Gruppen. Die GAP knüpften an den antifaschistischen Widerstand und die kommunistische Tradition des „doppelten Gleises“ der fünfziger Jahre an und traten für Präventivmassnahmen gegenüber einem Putsch ein, der ihrer Einschätzung nach unmittelbar bevorstand. Die Roten Brigaden, die sich aus dem Zusammengehen von Marxisten-Leninisten aus Trient, aus Ex-Mitgliedern der KPI aus Mailand und der FGCI[7] aus der Emilia gebildet hatten, suchten während ihrer ganzen ersten Phase Sympathien und Kontakte bei der kommunistischen Basis und nicht bei der revolutionären Bewegung. Antifaschismus und „bewaffneter Kampf für Reformen“ kennzeichneten ihre politische Praxis. Paradoxerweise war es gerade das Akzeptieren einer auch illegalen und gewaltsamen Perspektive des Kampfs von Seiten der kommunistischen Avantgarden der Bewegung, was ihre Distanz zur Klandestinität und zum „bewaffneten Kampf“ als strategische Option absolut und unüberbrückbar machte. Die sporadischen Kontakte, die es trotzdem zwischen den Gruppen und ersten bewaffneten Organisationen gab, schwächten dies nicht etwa ab, sondern unterstrichen noch die Unvereinbarkeit der politischen Linien und Kulturen.

5. In den Jahren 1973/74 zerfällt der ganze politische Hintergrund, auf dem die Bewegung jahrelang gewachsen war. Innerhalb einer kurzen Zeitspanne gibt es mehrere Brüche in der Kontinuität, verändern sich Perspektiven und Verhaltensweisen, verändern sich die Bedingungen, in denen sich der soziale Konflikt abspielt.Dieser brüske Wechsel erklärt sich aus vielen interagierenden und miteinander zusammenhängenden Gründen. Der erste ist die Einschätzung der KPI, auf internationaler Ebene hätten sich die Spielräume verengt und daher müsse sofort ein „politischer Ausgang“ gefunden werden und zwar unter den gegebenen Bedingungen. Dies führte zu einem Riss innerhalb der politisch-sozialen Lagers, welcher sich noch vertiefen sollte. Bis dahin war das Lager, welches nach ’68 versucht hatte, einen Zugang zum Terrain der Macht zu finden, der die Radikalität der Kämpfe und ihre transformatorischen Inhalte reflektieren sollte, zwar vielschichtig, aber substantiell auf die Einheit gerichtet gewesen. Ein Teil der Linken (KPI und Gewerkschaft) beginnt sich dem Regierungsterrain zu nähern – gegen große Teile der Bewegung. Die außerparlamentarische Opposition ist gezwungen, sich in Bezug auf den von der KPI angestrebten „Kompromiss“[8] neu zu definieren. Und diese Neudefinition bedeutet Krise und fortschreitenden Identitätsverlust. Der Kampf um die Hegemonie in der Linken, der für die „Gruppen“ in gewisser Weise ihre Existenz gerechtfertigt hatte, scheint jetzt durch einen einseitigen Beschluss aufgehoben zu sein, der zum Bruch führt, die Perspektiven auseinanderdriften lässt und der Dialektik ein Ende setzt. Von da an wird das Thema der „politischen Lösung“, der alternativen Verwaltung und Leitung der Staatsführung, mit der gemäßigten Haltung der KPI gleichgesetzt. Den außerparlamentarischen Organisationen, die sich noch immer auf diesem Gebiet bewegen wollen, bleibt nichts anderes übrig, als die Flugbahn des „Kompromisses“ zu verfolgen und zu beeinflussen, indem sie seine extremistische Variante bilden (man denke nur an die „revolutionären“ Listen bei den Kommunalwahlen 1975 und bei den nationalen Wahlen 1976). Andere Gruppen spüren, dass sie an die Grenzen ihrer eigenen Erfahrung gestoßen sind und lösen sich über kurz oder lang auf.

6. Darüber hinaus verliert mit den Gewerkschaftsverträgen von 1972/73 die zentrale Figur der Kämpfe in den Fabriken – die FließbandarbeiterIn, die MassenarbeiterIn – seine transformatorische und offensive Rolle. Es beginnt die Neustrukturierung in den großen Unternehmen. Der Rückgriff auf die Kurzarbeit und die erste partielle Erneuerung der Technologien modifizieren die Produktionsordnung an ihrer Wurzel und brachen den vorhergegangenen Kampfformen, inklusive des Streiks, ihre Spitze. Die „homogenen Gruppen“[9] und ihr Einfluss auf die Arbeitsorganisation werden durch die Neustrukturierung des Maschinenparks und des Arbeitstages durcheinander gebracht. Die Repräsentativität der Fabrikräte und damit auch die Dialektik zwischen „rechts“ und „links“ innerhalb der Räte fällt sehr schnell in sich zusammen. Die Macht der FließbandarbeiterInnen wird nicht durch den Druck einer traditionellen wie auch imaginären „industriellen Reservearmee“, also Konkurrenz durch die Arbeitslosen geschwächt; vielmehr privilegiert die industrielle Umstellung Investitionen in anderen Sektoren als denen der Massenproduktion. Dadurch rücken andere Segmente von Arbeitskräften in den Vordergrund, die bislang relativ am Rand standen (Frauen, Jugendliche, AbsolventInnen höherer Schulen) und auf eine geringere Organisationserfahrung zurückblicken. Nun betrifft das Terrain der Auseinandersetzung immer mehr das Gesamtgefüge des Arbeitsmarktes, die öf-

fentlichen Ausgaben, die Reproduktionssphäre der ProletarierInnen und der Jugendlichen, die Verteilung von Einkommen unabhängig von der Arbeitsleistung.

7. Drittens finden innerhalb der Bewegung selbst in ihrer Subjektivität, ihrer „Kultur", in den Parametern ihres Projektes Veränderungen statt. Kurz gesagt: Es gibt einen Bruch mit der gesamten Tradition der ArbeiterInnenbewegung, sogar mit der Idee der „Machtergreifung", mit dem kanonischen Ziel der „proletarischen Diktatur", mit den Residuen des „realen Sozialismus" und jedweder Neigung zur Machtübernahme. Was bereits im 68er-Konglomerat von innovativen Bewegungsinhalten und Modell der kommunistischen Revolution Spannungen erzeugte, fällt nun völlig auseinander. Die Macht wird als eine fremde und feindliche Realität empfunden, gegen die mensch sich verteidigen muss, die es weder zu erobern noch niederzuschlagen gilt, sondern die mensch möglichst reduziert und weit weg von sich hält. Der entscheidende Punkt ist der, dass mensch sich selbst als alternative Gesellschaft setzt, reich an Kommunikation, an freien Produktionskapazitäten und Lebensformen. Eigene „Handlungsspielräume" zu erobern und zu verwalten – das wird zur dominierenden Praxis der sozialen Subjekte, für die Lohnarbeit nicht mehr der hauptsächliche Ort der Sozialisation ist, sondern ganz einfach eine Episode – nebensächlich und ohne Wert.Die feministische Bewegung mit ihrer Praxis der Gemeinschaftlichkeit und des Eigenlebens, mit ihrer Kritik der Politik und der Mächte, mit ihrem profunden Misstrauen gegenüber jedem institutionellen und „allgemeinen" Vertretungsanspruch von Wünschen und Bedürfnissen, mit ihrer Liebe zu den Unterschieden ist Emblem für die neue Phase. Daran orientiert sich mehr oder weniger explizit das jugendliche Proletariat in der Mitte der siebziger Jahre. Das Scheidungsreferendum steht für diese Tendenz hin zu einer „Autonomie des Sozialen".Mensch kann nicht mehr von einer „Familie", nicht einmal mehr von einer zerstrittenen Familie reden. Die neue Massensubjektivität ist der Arbeiterbewegung fremd, Sprache und Ziele kommunizieren nicht mehr miteinander. Selbst die Kategorie „Extremismus" erklärt nichts mehr, sondern verwirrt und vernebelt eher. „Extremistisch" kann mensch nur in Bezug auf etwas Ähnliches sein, aber diese „Ähnlichkeit" verschwindet immer mehr. Wer Kontinuität sucht, wem die „Familie" noch am Herzen liegt, kann sich nur noch an das getrennte Universum der marxistisch- leninistischen „kämpfenden Organisationen" wenden.

8. Alle drei Aspekte der Wende, die in der Zeit zwischen 1973 und 1975 vollzogen wurden, und davon insbesondere der letztgenannte, spielen bei der Entstehung der „Autonomia Operaia" eine Rolle.Die Autonomia entsteht gegen das Projekt des „Kompromisses", als Antwort auf das Versagen der revolutionären Gruppen. Sie geht weg von der Zentralität der Fabrik und entsteht in einem konfliktreichen Wechselverhältnis zur Umstrukturierung der Produktion. Vor allen Dingen aber ist sie Ausdruck der neuen Subjektivität, drückt den Reichtum ihres Andersseins, ihrer Fremdheit gegenüber der formalen Politik und den Mechanismen der Repräsentation aus. Es geht nicht um eine „politische Lösung", sondern um die konkrete und artikulierte Kraft des Sozialen.Deswegen ist der lokale Charakter kennzeichnend für die „Autonomia": die Distanz von der Perspektive einer möglichen alternativen Verwaltung und Leitung des Staates schließt eine Zentralisierung der Bewegung aus. Jede regionale Strömung der „Autonomia" bezieht sich wieder auf die konkreten Eigenheiten der Klassenzusammensetzung, wobei dies nicht als Beschränkung, sondern als Daseinsberechtigung gesehen wird. Es ist völlig unmöglich, eine einheitliche Geschichte der römischen, Mailänder, venezianischen und süditalienischen „Autonomia" zu zeichnen.

9. Von 1974 bis 1975 intensiviert und verbreitet sich die Praxis von Illegalität und Gewalt. Aber diese Dimension des Antagonismus, welche in der vorhergegangenen Periode unbekannt gewesen war, richtet sich nicht etwa insgesamt gegen den Staat, sie nimmt keinerlei „revolutionären Bruch" vor. Das ist der wesentliche Aspekt. In den Metropolen wächst als Reaktion auf die Kürzungen der öffentlichen Ausgaben die Gewalt mit dem Ziel einer sofortigen Bedürfnisbefriedigung und der „Eroberung von völlig selbstverwalteten Handlungsräumen". 1974 kommt es zur „Selbstermäßigung" der Transportkosten, die in Turin von der Gewerkschaft organisiert wird. Diese „Illegalität der Massen", die bereits vorher besonders bei den Mieten angewandt worden war, wird wieder mit großem Aufsehen zum Diskussionsthema. Fast überall und im ganzen Bereich der Sozialausgaben wird diese besondere Form der Einkommenssicherung benutzt. Hatte die Gewerkschaft die „Selbstermäßigung" noch als symbolische Geste verstanden, so machte die Bewegung sie nun zu einem allgemein wirklich gangbaren Weg.

Mehr noch als die „Selbstermäßigung" stellte die Besetzung der Häuser in S. Basileo im Oktober 1974 einen Wendepunkt dar, weil sie einen hohen Grad spontaner „Militarisierung" in der Massenverteidigung als Antwort auf die blutigen Polizeieinsätze zeigte. Die andere entscheidende Etappe für die Bewegung kommt mit den Demonstrationen in Mailand im Frühjahr 1975, nachdem Valleri und

Zibechi von Faschisten und Carabinieri getötet worden sind. Die schweren Straßenkämpfe sind der Ausgangspunkt für eine ganze Reihe von Kämpfen gegen die Wirtschaftsmaßnahmen der „Austeritätspolitik“, d.h. gegen die ersten Schritte hin zu einer „Politik der Opfer“. Während der Jahre 1975/76 erfolgt der in vieler Hinsicht für die Geschichte des Wohlfahrtsstaates klassische Übergang von der „Selbstermäßigung“ zur Aneignung, d.h. von einem defensiven Verhalten gegenüber den ständigen Preiserhöhungen hin zu einer offensiven Praxis der kollektiven Bedürfnisbefriedigung, die darauf abzielt, die Mechanismen der Krise zu kippen.Die Aneignung (das beste Beispiel dafür auf internationaler Ebene ist die Nacht des Stromausfalls in New York) betrifft alle Bereiche der metropolitanen Existenz: Sie ist der „politische Einkauf“, ist die Besetzung von Räumen zur Entfaltung freier Aktivitäten, ist die „heitere Angewohnheit“ des jugendlichen Proletariats, Karten für Kino und Konzerte nicht zu bezahlen: ist das Verweigern von Überstunden und die Ausdehnung der Pausen in der Fabrik. Vor allem aber ist sie die Aneignung von „Lebenszeit“, Befreiung vom Kommando der Fabrik, Suche nach Gemeinsamkeit.

10. In der Mitte der siebziger Jahre zeichnen sich in Bezug auf die weitere Verbreitung von Gewalt zwei verschiedene Tendenzen ab. Grob vereinfacht kann mensch von zwei verschiedenen Entstehungsgeschichten des Drangs nach einer „Militarisierung der Bewegung“ reden.

Die erste ist der weitgehende Widerstand gegen die Umstrukturierung der Produktion in den großen und mittleren Fabriken. Ihre ProtagonistInnen sind viele ArbeiterInnenkader, deren politische Sozialisation zwischen 1962 und 1973 erfolgte und die entschlossen sind, um jeden Preis die materielle Basis, auf der ihre Verhandlungskraft gewachsen war, zu erhalten. Die Umstrukturierung wird als politische Katastrophe erlebt. Besonders diejenigen, die in den Fabrikräten aktiv gewesen waren, neigen dazu, Umstrukturierung mit Niederlage gleichzusetzen.Sie werden durch das ständige Nachgeben der Gewerkschaft, wenn es um materielle Arbeitsbedingungen geht, in ihrer Auffassung bestärkt.Die Fabrik so zu belassen, wie sie war, um ein günstiges Kräfteverhältnis zu sichern, das ist der Kern dieser Position. Aufgrund dieser Problematik und aus den Reihen dieses gewerkschaftlich- politischen Personenkreises gewinnen die Roten Brigaden Sympathien. Dort gelingt es ihnen, ein gewisses Maß an Verankerung zu erlangen.

11. Die andere Strömung der Illegalität, die der ersten in vielerlei Hinsicht diametral entgegengesetzt ist, besteht aus den sozialen Subjekten, die aus der Umstrukturierung, aus der Dezentralisierung der Produktion und der Mobilität hervorgegangen sind.Die Gewalt entstand hier durch das Fehlen von Garantien, durch die zerstückelten und prekären Formen zur Erlangung von Einkommen, aus dem unmittelbaren Zusammenstoß mit der gesamten territorialen und sozialen Dimension des kapitalistischen Kommandos. Die aus der Umstrukturierung entstandene proletarische Figur stößt gewaltsam mit der Organisation der Metropolen zusammen, mit der Verwaltung von Einkommensflüssen, mit ihrer Forderung nach Selbstbestimmung des Arbeitstages.

Diese zweite Art von Illegalität, die in etwa mit der Praxis der „Autonomia“ verbunden ist, hat nie den Charakter eines organisierten Plans, sondern zeichnet sich durch das völlige Übereinstimmen von Kampfformen und der Erreichung des Ziels aus. Das hat das Fehlen von Strukturen sowie einer spezifischen, separaten „Funktion“, die auf Gewaltanwendung abgezielt hätte, zur Folge. Wenn mensch nicht wie Pier Paolo Pasolini annimmt, dass Gewalt typisch für bestimmte soziale Schichten ist, kommt mensch nicht umhin, hervorzuheben , dass die diffuse Gewalt der Bewegung jener Jahre ein notwendiges Mittel zur Selbstidentifizierung und zur Bestätigung eines neuen, mächtigen, produktiven Subjekts ist, welche aus dem Niedergang der Zentralität der Fabrik entstand und dem massiven Druck der ökonomischen Krise ausgesetzt war.

12. Die Bewegung von 1977 ist in ihren Hauptmerkmalen Ausdruck der neuen Klassenzusammensetzung und nicht marginaler Erscheinungen. Die „zweite Gesellschaft“ ist oder wird zur „ersten“, was produktive Kapazitäten, technisch-wissenschaftliche Intelligenz und Reichtum an Zusammenarbeit betrifft. Die neuen Subjekte der Kämpfe reflektieren oder antizipieren die wachsende Identifizierung des materiellen Arbeitsprozesses mit den kommunikativen Aktivitäten, kurz der automatisierten Fabrik mit dem fortgeschrittenen dritten Sektor. Die



Bewegung ist eine reiche, unabhängige, konfliktuelle Produktivkraft. Die Kritik an der Lohnarbeit zeigt nun eine kreative, affirmative Seite in der Form „selbstverwalteter Unternehmen“ und der teilweisen Verwaltung der Mechanismen der Wohlfahrt von unten. Die „zweite Gesellschaft“, die 1977 die Szene beherrscht, ist „asymmetrisch“ zur Staatsmacht: Sie ist keine frontale Gegenposition, sondern ein Ausweichen, oder konkreter: die Suche nach Freiheitsräumen und Einkommen, wo mensch sich konsolidieren und wachsen kann. Diese Asymmetrie war eine wertvolle Sache, da sie Ausdruck der laufenden sozialen Prozesse war. Aber sie braucht Zeit. Zeit und Vermittlung. Zeit und Verhandlung.

13. Die restaurative Operation des historischen Kompromisses hingegen nimmt der Bewegung Zeit und Spielräume und zwingt sie zu einer entgegengesetzten Symmetrie zwischen Staat und Kämpfen. Die Bewegung ist einem fürchterlichen Beschleunigungsprozess ausgesetzt. Sie ist bei einem völligen Fehlen von Vermittlungsspannen in ihrer Artikulation blockiert. Im Unterschied zu dem, was in anderen europäischen Ländern passiert, besonders in Deutschland, wo repressive Operationen mit Formen von Verhandlungen mit den Bewegungen einhergehen und deren Reproduktion nicht angegriffen wird, schreitet der historische Kompromiss mit einem großen Hammer voran und spricht all denen, die der neuen korporativen Konfliktregelung entfliehen oder sich ihr entgegenstellen, die Legitimität ab. In Italien ist die repressive Intention so allgemein, dass sie sich direkt gegen die spontanen sozialen Kämpfe richtet.Durch die systematischen, militaristisch-politischen Vorkehrungen von Seiten der Regierung wird die Notwendigkeit des allgemeinen politischen Kampfes zu einem einfachen Überlebenskampf, wobei die emanzipatorischen Faktoren der Bewegung marginalisiert und damit ihre positiven Ansätze auf dem Gebiet der Lebensqualität und der direkten Bedürfnisbefriedigung ins Ghetto gedrängt werden.

14. Die „organisierte Autonomie“ findet sich in einer Schere zwischen dem „Ghetto“ und dem unmittelbaren Zusammenstoß mit dem Staat. Ihre „Schizophrenie“ und schließlich ihre Niederlage resultieren aus dem Versuch, diese Schere wieder zu schließen, eine Beziehung zwischen dem Reichtum der Bewegung und ihrer sozialen Artikulation auf der einen Seite und den Erfordernissen eines Zusammenstoßes mit dem Staat auf der anderen aufrechtzuerhalten.Dieser Versuch erweist sich innerhalb weniger Monate als völlig unmöglich und scheitert an beiden Fronten. Die nie dagewesene „Beschleunigung“ von 1977 hat zur Folge, dass die „organisierte Autonomie“ allmählich die Kontakte mit den Subjekten verliert, die sich dem traditionell politischen Kampf entzogen haben und andere, oft „individuelle“ Wege gegangen sind oder sich sogar auf „Zusammenarbeit“ eingelassen haben, um weniger zu arbeiten, besser zu leben und frei zu produzieren. Andererseits führte diese Beschleunigung in der „Autonomia“ zu einer Reihe von Spaltungen entlang der Frage der Militarisierung. Die Kontakte zu den bewaffneten Gruppen wurden abgebrochen, aber bald entwickelte sich in der Bewegung eine eigene Strömung, die in Richtung der Bildung bewaffneter Organisationen drängte.Anstatt sich zu schließen, klafft die Schere immer weiter auseinander. Die organisatorische Form der „Autonomia“, ihr Diskurs über die Macht, ihr Politikverständnis, werden sowohl vom „Ghetto“ als auch von der „militaristischen“ Positionen in Frage gestellt. Mensch muss aber auch hinzufügen, dass die „Autonomia“ zu dieser Zeit auch für alle Schwächen ihres eigenen kulturell-politischen Programms büßt, die sich aus dem linearen Wachstum der Bewegung, ihrer ständigen Expansion und Radikalisierung ergeben. Es ist ein Modell, bei dem sich das Alte und das Neue miteinander verbinden: der „alte“ antiinstitutionelle Extremismus und die neuen emanzipatorischen Bedürfnisse. Das Getrennte und das „Andere“, das die neuen Subjekte kennzeichnet, werden von der „Autonomia“ oft als Negation jeder politischen Vermittlung und nicht als deren Unterstützung angesehen. Der unmittelbare Antagonismus stellt sich jedem Dialog, jeder „Verhandlung“, jedem „Gebrauch“ der Institutionen entgegen.

15. Ende 1977 und während des ganzen Jahres 1978 multiplizieren sich die organisierten Gruppierungen, die auf einem speziell militärischen Gebiet operieren, während sich die Krise der „organisierten Autonomia“ verschärft. In den Augen vieler scheint die Gleichung „politischer Kampf = bewaffneter Kampf“ die einzig realistische Antwort auf den Schraubstock zu sein, den der historische Kompromiss um die Bewegung angezogen hat. In einer ersten Phase – nach einem Schema, das sich unzählige Male wiederholt hat – vollziehen Gruppen innerhalb der Bewegung den so genannten „Sprung“ von der endemischen Gewalt zum bewaffneten Kampf, konzipieren aber diese Wahl und die sich daraus ergebenden schwerwiegenden Verpflichtungen als „Artikulation“ der Kämpfe, als das Errichten einer Art von „Hilfsstrukturen“. Eine besondere Organisationsform, die auf eine bewaffnete Aktion abzielt, erweist sich aber als strukturell unvereinbar mit den Praktiken der Bewegung: Sie muss sich über kurz oder lang von ihr trennen. Zahlreiche „kämpfende Organisationen“, die zwischen 1977 und 1978 entstanden sind, ahmen nun das Modell der Roten Brigaden nach, das sie anfangs noch abgelehnt hatten, oder sie gehen sogar in ihnen

auf. Die historischen Guerilleros, d.h. die Roten Brigaden, zehren nun, gerade insofern sie Träger eines „Kriegs gegen den Staat" sind, der sich von der Bewegungsdynamik völlig abgekoppelt hat, parasitär von den Niederlagen der Massenkämpfe.

Besonders in Rom rekrutierten die Roten Brigaden gegen Ende des Jahres 1977 in großem Ausmaß aus den Reihen einer Bewegung, die in der Krise steckt. Die „Autonomia" hatte im Lauf jenes Jahres am eigenen Leib alle ihre schwerwiegenden Mängel zu spüren bekommen, nachdem sie dem staatlichen Militarismus immer radikalere Straßenkämpfe entgegengesetzt hatte, die es nicht erlaubten, die potentiellen Möglichkeiten der Bewegung zu konsolidieren, sondern sie versprengten.

Der repressive Druck und die Fehler der „Autonomia" in Rom und in einigen andern Städten haben den Roten Brigaden den Weg geebnet. Diese Organisation, die die Kämpfe von 1977 scharf kritisiert hatte, erntete nun paradoxerweise beträchtliche Früchte und konnte sich organisatorisch stärken.

16. Die Niederlage der Bewegung von 1977 beginnt mit der Entführung und Ermordung von Aldo Moro. Die Roten Brigaden verfolgen analog zur historischen Linken in der Mitte der 70er Jahre – wenn auch diese auf tragische Weise parodierend – separat und auf dem Rücken des sozialen Antagonismus ihre „politische Lösung". Die „Kultur" der Roten Brigaden mit ihren Tribunalen, Gefängnissen, Gefangenen, Prozessen und ihrer Praxis als „bewaffnete Fraktion" innerhalb der Autonomie des Politischen wird sowohl gegen die neuen Subjekte des Konfliktes als auch gegen die institutionelle Ordnung ausgespielt. Mit der „Operation Moro" wird die Einheit der Bewegung endgültig zerbrochen. Es beginnt eine Phase der Zwielichtigkeiten und des Abdriftens des frontalen Kampfes der „Autonomia" gegen den Brigadismus, aber auch das Ausscheiden großer proletarischer und jugendlicher Teile aus dem politischen Kampf. Der „Notstand", für den der Staat und die KPI die große Trommel rühren, teilt blinde Schläge aus, wobei gerade die getroffen werden, die sich öffentlich und „subversiv" als Sündenböcke eignen. Die „Autonomia" sieht sich einem gewaltigen Angriff ausgesetzt, mit dem vor allem in den großen Fabriken im Norden aufgeräumt werden soll. Die „autonomen Kollektive" in den Fabriken werden von der KPI und den Gewerkschaften als mutmaßliche Sympathisanten des Terrorismus hingestellt. Sie werden verdächtigt, denunziert, registriert. Und als die „Autonomia" während der Moro-Entführung den Kampf gegen die Arbeitssamstage bei Alfa Romeo initiiert, antwortet die historische Linke auf eine „anti-terroristische", militärische und dämonisierende Weise. Damit wird die kämpferische Avantgarde einer neuen Generation aus den Fabriken nach und nach vertrieben, ein Prozess, der seinen Höhepunkt mit der Entlassung von 61 Fiat-Arbeitern im Herbst 1979 erreicht.[10]

17. Nach der Moro-Entführung liefern sich der Staat und die Roten Brigaden in der desolaten Szenerie einer militarisierten bürgerlichen Gesellschaft Kämpfe, die einer Logik folgen, in der der eine das Spiegelbild des anderen ist. Die Roten Brigaden durchlaufen sehr schnell jene nicht mehr umkehrbare Parabel, auf der der bewaffnete Kampf zum „Terrorismus" im eigentlichen Sinne wird: Die Vernichtungskampagnen beginnen. Carabinieri, Richter, Fabrikmanager werden nunmehr nur wegen ihrer „Funktion" umgebracht, wie es später einige „Reuige" erklären werden. Die Razzien gegen die „Autonomia" 1979 haben überdies die einzig politische Struktur der Bewegung ausgeschaltet, die in der Lage gewesen wäre, sich der terroristischen Logik effektiv entgegenzustellen. Die Roten Brigaden können zwischen 1979 und 1981 zum ersten Mal ihre Militanten nicht nur aus kleineren „kämpfenden Organisationen" rekrutieren, sondern direkt aus den Reihen der Jugendlichen, die kaum politisiert sind und deren Unzufriedenheit und Wut längst nicht mehr politisch und programmatisch vermittelt sind.

18. Die Reuigen als Massenphänomen sind die andere Seite des Terrorismus – ebenso militärisch, ebenso grauenhaft. Die Reuigen sind die extreme Variante des Terrorismus, sein Pawlowscher „konditionierter Reflex", der letzte Beweis seiner völligen Fremdheit und Abstraktheit gegenüber der Struktur der Bewegung. Die Unvereinbarkeit von neuem sozialem Subjekt und bewaffnetem Kampf kommt auf verzerrte und schreckliche Weise in den verschacherten Protokollen zum Ausdruck.

Das Spiel mit den Reuigen ist juristisch „Vernichtungslogik", wahllose Rache, Zelebration von fehlendem historischen „Gedächtnis", während mensch gleichzeitig auf eine perverse und manipulierte Art ein individuelles „Gedächtnis" zum Tragen kommen lässt. Die Reuigen sagen das Falsche, auch wenn sie die „Wahrheit" sagen, weil sie das vereinen, was getrennt ist, die Motivationen und den Kontext abschaffen, die Auswirkungen ohne deren Ursachen ins Gedächtnis zurückrufen, mutmaßliche Verbindungen herstellen, die Geschichte aus dem Blickwinkel der verschiedenen „Theoreme" interpretieren. Was die Reuigen machen, ist in die Institutionen projizierter Terrorismus. Es kann keinen Post-Terrorismus geben ohne die Überwindung dieser Kultur des Bereuens.

19. Die eindeutige und endgültige Niederlage der politischen Organisationen der Bewegung ist nicht einmal ansatzweise mit der Niederlage des neuen politischen und produktiven Subjekts zusammengefallen, das 1977 seine „Generalprobe" hatte. Dieses Subjekt hat einen langen Marsch an den Arbeitsplätzen, bei der Organisation des sozialen Wissens, in den lokalen Institutionen, in der „alternativen Ökonomie", in Verwaltungsapparaten hinter sich gebracht. Es hat sich wie ein reinigender Orkan ausgebreitet, ist dabei dem direkten politischen Zusammenstoß ausgewichen und hat zwischen Ghetto und Verhandlung, zwischen Eigenleben und Mitverwaltung laviert. Wenn auch unterdrückt und dadurch oft zur Passivität gezwungen ist dieses Subjekt heute mehr denn je der ungelöste Knoten der italienischen Krise. Die neue Gliederung des Arbeitstages und der Druck auf die öffentlichen Ausgaben, die Probleme des Umweltschutzes und der Wahl zwischen den Technologien, die Krise des Parteiensystems und das Problem eines neuen Abkommens zwischen den Parteien: Dahinter und nicht nur in den Falten des Zensusberichtes lebt die Dichtheit eines Massensubjekts mit seinen Bedürfnissen nach Einkommen, Freiheit und Frieden ungebrochen weiter.

20. Nach dem historischen Kompromiss und nach dem Terrorismus handelt es sich erneut darum – genau wie 1977 – Vermittlungsräume zu öffnen, die es den Bewegungen erlauben, sich auszudrücke und weiter zu wachsen. Kampf und politische Vermittlung, Kampf und Verhandlung mit den Institutionen, diese Perspektive ist bei uns ebenso wie in der Bundesrepublik (BRD) nicht etwa wegen der Zaghaftigkeit und Zurückgebliebenheit des sozialen Konflikts möglich und nötig, sondern ganz im Gegenteil wegen der extremen Reife seiner Inhalte. Gegen den staatlichen Militarismus und gegen jede Neuauflage des „bewaffneten Kampfes" – von dem es keine „gute" Version gibt, die etwa alternativ zur brigadistischen Version der Dritten Internationale stünde. Er ist in seiner Gesamtheit und als solcher den neuen Bewegungen unangemessen und steht ihnen feindlich gegenüber. – muss mensch den Faden von 1977 wieder aufnehmen und weiterentwickeln. Eine kollektiv und individuell produktive Kraft, die sich gegen und über die Lohnarbeit hinaus konstituiert und mit der der Staat auch auf administrativer Ebene rechnen muss: Sie kann zugleich separat, antagonistisch und vermittlungsfähig sein.

Lucio Castellano, Arrigo Cavallina, Giustiono Cortiana, Mario Dalmaviva, Luciano Ferrari Bravo, Chicco Funaro, Antonio Negri, Paolo Pozzi, Franco Tommei, Emilio Vesce, Paolo Virno

Anmerkungen:

1 In deutscher Sprache erstmalig erschienen in: „Arbeiter/innenmacht gegen die Arbeit. Eine Autonomie-Anthologie", herausgegeben von „Coup d´ Etat", Freiburg i.B. 1988, S. 136-151. Die Übersetzung wurde an einigen Stellen leicht modifiziert, etwa in Bezug auf geschlechtergerechte Rechtschreibung. Wir haben es nicht geschafft, die teilweise holprige Übersetzung zu korrigieren.

2 Die „Reuigen" (it. pentiti) waren ehemalige miltitante AktivistInnen, die im Zuge einer 1980 eingeführten KronzeugInnenregelung für ihre Zusammenarbeit mit den staatlichen Organen mit enormen Strafnachlässen „belohnt" wurden.

3 Vereinigte Gewerkschaft der Metaller.

4 Orte in Italien, in denen 68/69 militante Auseinandersetzungen zwischen ArbeiterInnen und der Polizei stattfanden. Der Corso Traiano war die Zufahrtsstrasse zum großen FIAT-Werk in Turin. In Battipaglia,(südlich von Neapel) und in Avola auf Sizilien wurden dabei je zwei Menschen durch die Polizei getötet.

5 Auf der Piazza Fontana in Mailand kostete im Dezember 1969 ein faschistisches Attentat statt 16 Menschenleben. Mit diesem Anschlag beginnt die „Strategie der Spannung", mit der Geheimdienste, Faschisten und Militärs mittels Anschlägen die italienische Gesellschaft zu destabilisieren versuchen, um die Linke zu schwächen und eine autoritäre Regierung der Rechten vorzubereiten. Dementsprechend wurde nach blutigen Anschlägen immer wieder eine „rote Spur" gelegt.

6 „Gruppi di Azione Partigiani" – vom Verleger Giangiacomo Feltrinelli gegründete bewaffnete Organisation, die im Falle eines faschistischen Putsches die Demokratie retten sollte. Feltrinelli kam 1972 beim Versuch einen Hochspannungsmasten zu sprengen ums Leben.

7 Jugendorganisation der KPI.

8 Gemeint ist der „Historische Kompromiß", jene Strategie der Kommunistischen Partei Italiens, mit der sie für den Verzicht auf jeglichen Anspruch auf Überwindung des Kapitalismus in eine christdemokratische Regierung eintreten wollte. Der Versuch scheiterte ...

9 Gruppe von ArbeiterInnen, die am selben Arbeitsplatz tätig sind und ihre Delegierten in den Fabrikrat wählen.

10 Auf diese zentrale Niederlage der Bewegung wird Paolo Virno in seinem Text „Do You Remember Counterrevolution?" über zehn Jahre später zurückkommen, um die „Konterrevolution" des Kapitals anhand von FIAT zu beschreiben (Virno 1998, 92ff.).

Andrea Griesebner: Feministische Geschichtswissenschaft. Eine Einführung

Wien: Löcker Verlag, 2005, 202 Seiten, 15 Euro

Das Ergebnis kann vorweggenommen werden: Die an der Universität Wien lehrende Frühe-Neuzeit-Historikerin Andrea Griesebner hat mit diesem Buch eine sehr gute Einführung vorgelegt. Sie gibt einen Überblick über die verschiedenen Ansätze der Frauen- und Geschlechtergeschichte und die Entstehung der „modernen“ Wissenschaft samt ihren Institutionen und schildert die darauf bezogene feministisch motivierte Kritik der letzten Jahrzehnte. Durch den ganzen Text hindurch wird deutlich, wie politisch Geschichte und Geschichtsschreibung ist, was sich allein schon an der Frage zeigt, wessen Perspektive als historische Wahrheit legitimiert werden soll. Feministische Geschichtswissenschaft lasse sich, so die Autorin, nicht über einen einheitlichen Gegenstand definieren, sie sei auch keine Teildisziplin – sondern im Gegenteil Geschichtsschreibung aus einer feministischen Perspektive.

Im ersten von drei Kapiteln erzählt Griesebner die Entstehung der Geschichtswissenschaft ab Mitte des 19. Jahrhunderts nach. Frauen waren von der Wissenschaft ausgeschlossen, noch Anfang der 1980er Jahre gab es in ganz Österreich nur zwei geschichtswissenschaftliche Professorinnen. Frauen erkämpften sich nur sehr langsam und sehr verstreut den Einlass in die Trutzburg der Konkurrenz fürchtenden Männer.

Im zweiten Kapitel werden – nach einem kurzen Ausflug in die 1970er und 1980er Jahre, der Zeit der zweiten Frauenbewegung – chronologisch die verschiedenen theoretischen Ansätze einer feministischen Geschichtswissenschaft vorgestellt: von dem sehr prägenden Text von Maria Mies „Methodische Postulate zur Frauenforschung“ von 1978 über die Kritik daran, vor allem durch die Mittäterschaftsthese von Christina Thürmer-Rohr 1983, bis zur grundsätzlichen Infragestellung von Gegensatzpaaren wie Natur/Kultur, öffentlich/privat und vor allem auch „Mann”/„Frau” in späteren Jahren. Aktuelleren Debatten nähert sich die Autorin, indem sie fragt, wie bestimmte Aspekte der Historischen Anthropologie oder auch das Bourdieusche Konzept der Praxeologie zur näheren Bestimmung und zur Aufhebung des Widerspruchs zwischen Struktur und Erfahrung benutzt werden können.

Im dritten Kapitel widmet Griesebner sich schließlich dem weiten Feld der Dekonstruktion und den Debatten um *sex* und *gender*: Sex als ein anatomisches Merkmal des Körpers, und gender als kulturelles Konstrukt dessen, was eine Gesellschaft als „weiblich“ oder „männlich“ ansieht. Auch wenn die Einführung des Begriffs „gender“ ein politischer und wissenschaftlicher Fortschritt gewesen sei, so Griesebner, verbleibe er doch einem körperlichen Substrat verhaftet und beachte zu wenig, dass geschlechtliche Identitäten in erster Linie ein Produkt von Normen und der individuellen Sozialisation seien – und weniger eines von körperlich feststellbaren „Tatsachen“. Zu untersuchen sei nun, wie sich in den letzten 150 Jahren die Geschlechter*differenzen* (bzw. ihre Wahrnehmung) herausbildeten. Dies würde auch bedeuten, von der Vorstellung Abschied zu nehmen, es gebe einen harten Kern individueller Identität – denn diese Identität entstehe schließlich immer in Auseinandersetzung mit anderen Menschen, sei also nicht zuletzt historisch.

Zweitens könne Geschlecht nicht mehr als unverrückbare Kategorie angesehen werden, und auch „Erfahrung“ sei ein diskursives Ereignis, und nicht etwa unhinterfragbare Realität. Die Autorin positioniert sich forschungspolitisch sehr parteilich, was schon allein deshalb zu begrüßen ist, da es in letzter Zeit etwas aus der Mode gekommen ist. Konstruktivistische Ansätze werden von der Autorin bevorzugt: Sie fordert im Hinblick auf eine handlungsfähige Frauenbewegung einen Verzicht auf Identitätspolitik. Wie jedoch ein Handeln jenseits des „feministischen Paradoxons“ (Joan W. Scott), das immer schon gefangen ist in der Herstellung der Kategorie „Frau“, die aufzulösen es angetreten ist, aussehen könnte, bleibt unklar – und damit nach wie vor aktuell. Emanzipatorische Bewegungen (und auch Wissenschaft) werden politisch erst wieder handlungsfähig, wenn sie auf die Anrufung kollektiver Identitäten verzichten. Angezeigt sei eine „Politik der Allianzen“, deren Verbindung über das auszuverhandelnde gemeinsame Ziel, und nicht im Rückgriff auf vorgeblich gemeinsame Identitäten (Arbeiter, Frau, etc. pp.) erfolgen sollte.

Bernd Hüttner

Paolo Virno: Grammatik der Multitude. Die Engel und der General Intellect

Wien: Turia & Kant, 2005, 188 Seiten, 14 Euro, übersetzt von Klaus Neundlinger

Seit einigen Jahren gibt es den Versuch, mit dem Begriff der Multitude - ein Ausdruck, der zunächst einfach „die Menge“ oder „die Vielen“ bedeutet -, die gegenwärtigen Veränderungen der Arbeits- und Lebenswelt und der Erfahrungen kollektiver Subjektivität zu erfassen. Jene AutorInnen, die diesen Ausdruck verwenden, verbinden damit zugleich ein politisches Projekt: Emanzipation kann nicht delegiert werden, die gesellschaftliche Transformation muss sozusagen in den Poren der Gesellschaft selbst stattfinden - und die Staatsmacht kann dafür nur sehr bedingt Mittel oder Adressatin sein. Und: Die Unterschiedlichkeit der Vielen kann in diesem Projekt nicht aufgehoben, sondern muss, im Gegenteil, akzeptiert, bejaht und politisch handlungsfähig gemacht werden.

Was dieser Begriff Multitude tatsächlich meint, warum er nötig ist, was er thematisiert und was nicht, das bleibt dabei jedoch oft vage und unbestimmt. Nun ist endlich die sozialphilosophische Arbeit von Paolo Virno „Grammatik der Multitude“, von Klaus Neundlinger sehr behutsam und sorgfältig übersetzt, in deutscher Sprache erschienen. Die Schrift geht auf ein dreitägiges Seminar zurück, das Virno 2001 am Institut für Soziologie der Universität Kalabrien gehalten hat. Das gesprochene Wort ist im Text noch präsent: Der Duktus ist knapp, schlicht und angesichts der komplexen Materie sehr verständlich. Zugleich ist die Thematik alles andere als einfach, geht es doch um nicht weniger als um eine philosophische Bestimmung der aktuellen Form unserer sozialen Existenzweise: „Die Multitude ist eine Seinsweise, die heute vorherrschende Seinsweise.“ (S. 33)

Diese Seinsweise, so Virno, ist keinesfalls einfach zu bestimmen. Ganz explizit wendet er sich gegen leider durchaus verbreitete Abkürzungen, so gegen „eigenartige postmoderne Gesänge“ à la „das Vielfältige ist das Gute, die Einheit ist das Übel, vor dem man sich in Acht nehmen muss“. (S. 31) Ebenso wäre es ein grobes „Missverständnis“ zu meinen, „das Auftauchen der Multitude falle mit dem Ende der ArbeiterInnenklasse zusammen.“ (S. 58)

Entscheidend für die Argumentation von Virno ist, dass er das Auftauchen von „Multitude“ explizit mit den gegenwärtigen postfordistischen Arbeits- und Lebensformen verknüpft. Um jedoch die sozialphilosophische Tiefendimension der aktuellen Transformationsprozesse - die eben den Begriff der Multitude notwendig machen - zu verstehen, thematisiert Virno diesen Begriff im Zusammenhang mit verschiedenen philosophischen Fragstellungen, wobei er auf Konzeptionen von Hobbes, Spinoza, Aristoteles, Heidegger, Arendt, Debord, Benjamin,

Duns Scotus, Simondon, Rousseau und durchgehend auf Marx zurückgreift.

Nicht Einheit, nicht Volk, nicht Masse: die „Multitude“

Ausgangspunkt seiner Reflexion ist der Gegensatz von „Volk“ und „Multitude“. Während das Volk eine Einheit bildet, die zudem eines Staates als seiner Repräsentation bedarf, „verweist die *multitudo* auf eine *Vielheit*, die als solche im öffentlichen Raum *fortbesteht*.“ (S. 26) Allerdings beruht die Vielheit der Multitude, die Individuation der Einzelnen, dennoch auf einem Gemeinsamen. Das Thema der Individualität im Gegensatz zum Gemeinsamen ist Virno sehr wichtig. Mit dem Marxschen Ausdruck „General Intellect“ sei ein wesentliches Merkmal der Gemeinsamkeit der Multitude angesprochen: Das Gemeinsame der Vielen liegt in ihrem Vermögen zu sprechen, Sprache(n) zu schaffen, im kollektiven Denken und Wissen. Virno war nie ein poststrukturalistischer Denker im engen Sinne, und deshalb zögert er nicht, hier so etwas wie eine „Essenz“ (von der auch Spinoza spricht) des Menschen anzunehmen. Entscheidend ist: Sprache und Kommunikation werden im Postfordismus zu *den* zentralen Produktivkräften der Arbeit.

Vielfalt als Herausforderung, nicht als Glücksversprechen

Anders als Antonio Negri und sein Mitautor Michael Hardt in dem viel diskutierten Buch „Empire“ gibt sich aus Virnos Sicht hier ein Merkmal der gegenwärtigen Multitude zu erkennen, das ihn weniger euphorisch, als vielmehr sehr nachdenklich, fast defensiv stimmt: Wir werden sozusagen auf die allgemeinsten Vermögen zurückgeworfen und damit eben auch reduziert. Während bei Negri und Hardt öfters der Eindruck entsteht, die Multitude würde die Herrschaft von Staat, Kapital und Empire unbeschadet überstehen, schlägt Virno andere Töne an. Nicht, dass er den Bedeutungsverlust herkömmlicher Gemeinschaften oder Identitäten beklagen würde. Dem Unsichtbarwerden der je besonderen Sprech- und Denkweisen korrespondiert jedoch auf der anderen Seite die Allgegenwart der Gemeinplätze, der *„topoi koinoi“* (S. 43) - und eben dies zeigt, so Virno, wie fremd die Welt der Multitude bleibt: „Die *Vielen* als *Viele* sind diejenigen, denen das Un-Zuhause gemeinsam ist, und die diese Erfahrung in den Mittelpunkt ihrer sozialen und politischen Praxis stellen.“ (S. 42)

Virno verwendet nirgendwo den Ausdruck „Blockade“ für die aktuelle Seinsweise der Multitude. Dennoch scheint dieser Begriff gut geeignet, einen ganz spezifischen Befund Virnos auszudrücken: Politische Herrschaft, das gegenwärtige, auf Repräsentation basierende System politischer Macht bleibt der Multitude letztlich fremd; sie kann ihre produktiven Potenzen deshalb im Rahmen dieses Systems kaum politisch wirksam werden lassen, ist in diesem Sinne „unpolitisch“. Die der Multitude entsprechende „nicht-repräsentative Demokratie“ (S. 30) harrt andererseits weiter der Verwirklichung. Das hat jedoch problematische Folgen: „Ein *Öffentlichsein ohne Öffentlichkeit*, darin besteht die negative Seite - das Schlimme, wenn man so will - in der Erfahrung der Multitude. (...) Wenn der *General Intellect* oder ‚öffentliche Intellekt` nicht zur *Republik*, zur Öffentlichkeit, zur politischen Gemeinschaft wird, vervielfältigt er ungebremst Formen der Unterdrückung.“ (S. 51) Virno beharrt darauf, dass Emanzipation nicht delegierbar ist - und darauf, dass das global hegemoniale repräsentative politische System, der Parlamentarismus, mitnichten die entscheidende Sphäre der sozialen Auseinandersetzung darstellt: Es seien vielmehr die *vermeintlich* unpolitischen, oftmals gar nicht wahrgenommenen Veränderungen unseres Alltags, die für emanzipatorische Prozesse entscheidend sind. Das „Unpolitischsein“ der Multitude ist demnach zugleich eine Erweiterung, eine Überschreitung der engen Grenzen des Politischen, wie es im Rahmen des Parlamentarismus gedacht wird.

Die gegenwärtige Transformation von Seinsweisen zeigt sich nach Virno vor allem im spezifischen Charakter der postfordistischen Arbeit. Dass die Trennungen des Fordismus, etwa zwischen Arbeit und Freizeit oder zwischen privat und öffentlich, zunehmend aufgelöst werden, ist in sozialwissenschaftlichen Diskursen mittlerweile weitgehend Konsens. Virnos sozialphilosophischer Zugang belegt jedoch, dass die Aufhebung dieser ehemals klar getrennten Bereiche weiter geht und tief greifender ist, als es der soziologische Befund anzeigt. Dabei knüpft er einerseits an Hannah Arendts Bestimmung des Politischen im Sinne eines sich öffentlich Begegnen mit Worten und Werken an und entwirft andererseits einen eigenen Begriff von „Virtuosität“. Seine These lautet: „Nicht die Politik hat sich der Arbeit angepasst, sondern die Arbeit hat die traditionellen Eigenschaften des politischen Handelns angenommen.“ (S. 64) In diesem Sinne gleiche postfordistische immaterielle Arbeit (Arbeit mit Kommunikation, Information, Symbolen, Sprache, Affekten) der Arbeit von KünstlerInnen, von VirtuosInnen: Es handelt sich um ein Sprechen und Handeln ohne direkt greifbares (stoffliches) Resultat, das zugleich die Anwesenheit der anderen voraussetzt. Ebenso wie die Künstlerin auf der Bühne das Publikum braucht und eher eine Situation als ein „Werk“ produziert, produziert auch

der postfordistische Arbeiter eher Information, Wissen oder Dienstleistungen für andere und weniger ein autonomes Endprodukt. An eben diesem Punkt aber nimmt postfordistische Arbeit Merkmale dessen an, was traditionell als politisches Handeln gilt: öffentliche, situationsbezogene Arbeit am und mit dem Intellekt und Affekt der anderen. „Wer im Postfordismus Mehrwert produziert, verhält sich - von einem strukturellen Gesichtspunkt aus gesehen, versteht sich - wie ein/e PianistIn, eine TänzerIn usw. und *infolgedessen* wie ein politischer Mensch." (S. 70) Die viel beschworene Krise der repräsentativen Politik resultiert demnach letztlich aus der Aufhebung der Trennungen zwischen „Arbeit (*poiesis*), politische(m) Handeln (*praxis*), Intellekt (*Leben des Geistes*)" (S. 61), die nun keine getrennten gesellschaftlichen Sphären mit bestimmbarer Eigenlogik mehr konstituieren. „Es steckt schon zu viel Politik in der entlohnten Arbeit (...), als dass die Politik als solche eine sich davon abhebende Würde genießen könnte." (S. 65)

Sprache und Kommunikation: Produktivkräfte der Arbeit

Interessant ist auch die Art und Weise, wie Virno den Begriff der Biopolitik interpretiert. Michel Foucault hatte diesen Begriff geprägt um zu zeigen, dass und wie in der Moderne das Leben als biologischer Prozess zum Gegenstand politischer Verwaltung und wissenschaftlich-normierender Zurichtung wird. „Der nicht-mythologische Ursprung des Wissens- und Machtdispositivs, das Foucault Biopolitik nennt, muss ohne Zögern in der Seinsweise der Arbeitskraft gesucht werden" (S. 115), erklärt Virno. Anders als bei Foucault, der Biopolitik und Arbeit kaum zusammendenkt, ist das Leben (bios), über das politisch verfügt wird, bei Virno also nichts anderes als die Arbeitskraft, als die „Fähigkeit, Potenz, *dynamis*". (S. 112) Diese vom Kapital gekaufte Arbeitskraft ist, so Virno weiter, vom Körper der Arbeitenden nicht zu trennen. Verfügung über Arbeitskraft ist deshalb stets auch Verfügung über Körper. Dabei ist diese Verfügung von dem konkreten Gebrauch, von der tatsächlich durchgeführten Arbeit, zu unterscheiden. Denn neben dem Kommando über die tatsächlich ausgeübte Arbeit wird, so seine These, die Befehlsgewalt über das *reine Arbeitsvermögen* für die Herrschaft des Kapitals immer wichtiger. Und eben weil das Verfügen nicht nur über die konkret geleistete Arbeit, sondern über das Vermögen selbst, über die Potenz, dynamis der Arbeitskraft wesentlich wird, ist Biopolitik möglich: „Die Biopolitik ist nur ein Effekt, eine Nachwirkung oder eben eine Ausformung des vorgängigen - historisch und philosophischen - Umstandes, der darin besteht, dass das Vermögen als Vermögen entäußert und erworben wird." (S. 116) Die Herrschaft des Kapitals wird von der bloßen Anwendung der Arbeitskraft (durch die Methoden der relativen wie absoluten Mehrwertproduktion) auf diese selbst ausgeweitet; Produktivität der Arbeitskraft und Biopolitik gehen ineinander über: Die Ich-AG-Unternehmerin versteht ihr Selbst, ihren Körper und ihren Intellekt notwendigerweise als Kapital. Hier zeigt sich zugleich die ganze politische und schöpferische Dimension des Arbeitsvermögens: „Die *potenzielle* Dimension der Existenz erlangt eben nur in Gestalt der Arbeitskraft die entsprechende Bedeutung." (ebd.) Erneut tritt damit ein weit gespannter Arbeitsbegriff ins Zentrum des sozialphilosophischen Denkens.

Die „Grammatik der Multitude" zählt zu den wichtigsten Arbeiten, die in den letzten Jahren zur Thematik der Multitude erschienen ist, und es ist zu hoffen, dass diese Arbeit auch die Beachtung findet, die sie verdient. Und all jenen, die in der Multitude das neue reine Subjekt vermuten, sei folgender Satz Virnos gewidmet: „Aber wie alle Seinsweisen ist sie ambivalent, sie enthält Verlust und Rettung, Ruhe und Konflikt, Unterwerfung und Freiheit." (S. 33)

Karl Reitter

PS: Diese Buchbesprechung erschien auch in der Nr. 502 der Zeitschrift „Analyse & Kritik - zeitung für linke debatte und praxis". Wir denken dem AK-Team für die behutsame Überarbeitung dieses Artikels.



